اقبالؔ کا آفاقی فکروفلسفہ اور عصر حاضر

مقالہ برائے پی۔ایچ۔ڈی

مقالہ نگار

محمد حسین بٹ

نگِران

پروفیسر بشیر احمد نحویؔ

اقبال انسٹی ٹیوٹ آف کلچر اینڈ فلاسفی کشمیر یونیورسٹی سرینگر

(۲۰۱۶ء)

❁ فہرست ❁

عنوان	صفحہ نمبر

انتساب

شاعرِ مشرق علامہ اقبالؔ کے نام:

اگر مقصودِ کُل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے؟

مرے ہنگامہ ہائے نوبنو کی انتہا کیا ہے؟

ؔ محو کے از صفحہ ہستی شود آثارِ من
من ہماں ذوقم کہ می یابند در اشعار من
(صائبؔ تبریزی)

(میرے آثار محو کیسے ہوں گے! صفحۂ ہستی سے میں اور میرے
نشان مٹ کیسے سکتے ہیں!!
میں تو وہ ذوق ہوں، وہ شوق، وہ لگن، وہ درد،
جو لوگ میرے کاموں میں پاتے رہیں گے!)

اے ظہورِ تو شباب زندگی
جلوہ ات تعبیرِ خوابِ زندگی
اے زمیں ازبار گاہت ارجمند
آسماں از بوسہ بامت بلند
شش جہت روشن زتابِ روئے تو
ترک وتاجیک وعرب ہندوے تو
از تو بالا پایۂ ایں کائنات
فقرِ تو سرمایۂ ایں کائنات
درجہاں شمعِ حیات افروختی
بندگاں را خواجگی آموختی

کی حق سے فرشتوں نے اقبالؔ کی غمّازی
گُستاخ ہے کرتا ہے فطرت کی حنا بندی
خاکی ہے مگر اس کے انداز ہیں افلاکی
رومی ہے، نہ شامی ہے، کاشی، نہ سمرقندی!
سکھلائی فرشتوں کو آدم کی تڑپ اِس نے
آدم کو سکھاتا ہے آدابِ خداوندی!

پیش لفظ

اس حقیقت سے انکار نہیں کہ علامہ اقبالؔ کے بعد بھی دنیا نے بڑے بڑے انقلاب دیکھے، لیکن ان انقلابات سے اقبال کی عظمت، فکری اور شخصی احترام میں کوئی کمی نہیں بلکہ اضافہ ہی ہوا۔ اُن کے فکر وفلسفہ کی ضرورت آج بھی اسی طرح قائم ہے جس طرح اس سے پیشتر تھی۔ اقبالؔ بلاشبہ اپنے دور کے نابغہ تھے، انہوں نے انسان کے لیے فکر وخیال کی نئی راہیں بہم پہنچائی، زندگی کا ایک مثبت، موثر اور فعال نظریہ پیش کیا اور اس کی تکمیل کے لیے مختلف منازل اور مراحل کی نشاندہی کی ہے۔ اقبال نے جہاں نثری کلام کے حوالے سے فکر وفلسفہ کے غیر معمولی نظریات سے روشناس کروایا وہیں پرشاعری میں اس سلسلے کو آگے بڑھاتے ہوئے مزید موضوع اور اسلوب دونوں میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا، جس سے نہ صرف اردو زبان کے لیے بلکہ باقی زبانوں کے ادب کے لیے بھی فنی اور موضوعاتی دریچے وا ہوئے۔ میں اس بات سے اتفاق کرتا ہوں کہ علامہ اقبالؔ ''شاعرِ مشرق'' ہے، جہاں وہ ایشائی بیداری کے نقیب وعلمبردار ہیں وہیں ملت اسلامیہ کی میراث کے محافظ بھی اور اس حقیقت سے انکار نہیں کہ ان کا فلسفہ اور ان کی شاعری بیسویں صدی کے نصف اول میں

برصغیر کے افکار میں ایک تاریخی واقعہ ہے۔

اقبال نے جہاں دنیا کے قدیم وجدید علم وادب کا غائر مطالعہ کیا تھا وہیں اسلامی فکر سے تعلق رکھنے پر قرآن حکیم، فقہ اسلامی، سیاست اسلامی، تاریخ، تہذیب وتمدن اسلامی سے خوب واقف تھے اور اس وابستگی سے ان پر اسلام کی عالمگیر حیثیت کا انکشاف ہوتا ہے۔ علامہ قرآن کو تعلیماتِ اسلام کا ماخذ سمجھتے تھے اور مسلمانوں ہی کے نہیں بلکہ دنیا کے تمام تر مسائل کا حل اسی کتاب سے ممکن سمجھتے تھے۔ اقبال پر جو تنقیدی، تحقیقی اور تجزیاتی تحریریں سامنے آتی ہیں ان میں اکثر اصل حقیقت کو بار بار پس پشت ڈال دیا جاتا ہے۔ اس حوالے سے جب ان کے آفاقی ہونے پر بات اُٹھائی جاتی ہے تو عجیب وغریب بحث ومباحث کا انکشاف ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔ اس بات میں دورائے نہیں کہ علامہ فکر وفن کے تناظر میں مشرق ومغرب سے خوب مستفیض ہوئے ہیں، یہاں تک کہ وہ زندگی کے ارتقائی سفر میں مختلف افکار ونظریات کے حامل بھی رہے۔ اس طرح سے جب ان کے آخری دور کے کلام سے فکر ونظر کا تجزیہ کرتے ہیں تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اس دور میں اس حقیقت کے قائل ہو چکے تھے کہ انسانیت کے تمام مسئلوں کا حل اسلامی نظامِ حیات میں پنہاں ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے کلام کا غائر مطالعہ نصیب ہونے پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ علامہ کا پیغام دراصل مسلمانوں کی نسل کے لیے ہی نہیں بلکہ پوری دنیا کی نسل کے لیے ہے۔

اقبالؔ نے جہاں اپنے فکر ونظر کو اسلامی نقطہ نظر کے ساتھ پیش کیا تو وہیں سے آفاقی نوعیت کے در بھی وا ہوتے گئے ۔ان کے انتقال کے بعد مشرقی ومغربی مما لک میں بالخصوص مشرقی مما لک کے ادب شناسوں اور تنقید نگاروں کی بہت بڑی تعداد اس نتیجے پر پہنچی کہ علامہ صرف ایک خاص ملت یا قوم کے شاعر اور مفکر ہیں، جو دراصل حق بات نہیں۔اقبالؔ غیر معمولی ذہانت کے مالک تھے اور ان کی عاقبت اندیشی کہ یہ ذہن سمجھنے سے شاید قاصر ہی رہے، جس کے سبب انہیں متعدد بار نقطہ چینی کا شکار ہونا پڑا۔اس تناظر میں راقم نے علامہ اقبالؔ کے فکر وفلسفہ کے حوالے سے جس موضوع کو دلچسپ اور ناگزیر سمجھا وہ ان کے فکر وفلسفہ کے آفاقی ہونے پر دال ہے۔اس حقیقت سے انکار نہیں کہ علامہ کے فکر وفن کے حوالے سے بیش بہا کام انجام دیا گیا ہے، لیکن اس حقیقت میں بھی دورائے نہیں کہ علامہ اقبالؔ کے فکر وفلسفہ کی عالمگیری نوعیت کے حوالے سے اگر چہ علمی وادبی اور تنقیدی روّیوں کی طرف غور کریں تو اس وسیع تر گوشے کی طرف کئی تحریری مضامین یا تقریری بحثیں سامنے آتی ہیں جن کا صرف سرَ سرَی طور پر جائزہ لیا گیا ہے، تاہم کوئی مستند تصنیف اس موضوع پر تحریری شکل وصورت میں تخلیق نہیں پائی۔اس تناظر میں جیسے ''کلام اقبال میں آفاقیت'' از پروفیسر اسرار احمد خان سہاوری، ''اقبال آفاقی شاعر'' از ڈاکٹر تاثیر اسی طرح ''اقبال ایک آفاقی شاعر'' از ڈاکٹر ملک حسن اختر یا ''اقبال بحیثیت آفاقی شاعر''

از سلیم راشد وغیرہ ایسے موضوعات ضرور ہیں جنہیں ہم مختلف کتابوں، رسائل و جرائد میں کھوج کر سکتے ہیں، لیکن کوئی ایسی مستند اور مکمل کتاب نظر نہیں آتی جس کو اپنی انفرادیت کے حوالے سے گنوایا جا سکتا ہے۔ راقم نے اسی ضرورت اور دلچسپی کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ معقول اور مناسب سمجھا اور اس ضمن میں ایک فکری اور ادبی موضوع لیکر بعنوان ''اقبالؔ کا آفاقی فکر و فلسفہ اور عصر حاضر'' ایک مجوزہ موضوع کے طور پر اپنا تحقیقی مقالہ شروع کیا، جو کہ الحمداللہ اپنی تکمیل کو پہنچ چکا ہے۔

اس تحقیقی مقالہ میں راقم کی یہ حتی الامکان کوشش رہی ہے کہ موضوع کی تفہیم اور اس کا مطالعہ اقبالؔ کے فکری ابعاد کے ساتھ ہر ایک پہلو یعنی سماج، کلچر، تہذیب اور ادبی پہلوؤں کے ساتھ پیش کیا جائے۔ اس طرح سے کم و بیش اقبالؔ کی نظم و نثر پر تمام تر تنقیدی و تجزیاتی کتابوں کا مطالعہ غور و فکر کے ساتھ رہا اور ساتھ میں اصل ماخذ یا بنیادی ماخذوں پر خصوصی طور پر توجہ دی گئی ہے، یہاں تک کہ رسائل و جرائد، اخبارات اور انٹرنیٹ جیسے سرچشموں سے استفادہ کیا گیا ہے۔ اس سبب یہ سہولت فراہم ہوئی کہ آیا قومی اور بین الاقوامی سطح پر علم و ادب کے تناظر میں کس طرح کے تنقیدی اور تجزیاتی خیالات کا اظہار ہوا ہے۔ حالانکہ میں نے پورے خلوص، سنجیدگی اور جذبہ عشق کے ساتھ اس تحقیقی موضوع کو تیار کیا ہے اور اس بات میں بھی دو رائے نہیں کہ میری کم علمی کی وجہ سے قارئین کو اغلاط نظر آ سکتی ہیں جس کی تصیح کے لئے میں

بے صبر بھی رہوں گا اور ممنون بھی۔

اس تحقیقی موضوع کو چار ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلا باب جس کا عنوان ''اقبال کے فکر وفلسفہ کے ارتقائی منازل'' ہے میں اقبالؔ کے فکر وفلسفہ کا ان کے ابتدائی دور سے لیکر آخری دور تک کو ارتقائی منازل کے حوالے سے مفصل تجزیاتی بحث میں لایا گیا جس میں اقبالؔ کے منثور ومنظوم کلام کے ساتھ ساتھ اس کلام کو بھی بغور مطالعہ میں لایا گیا، جو کئی وجوہ کی بنا پر متروک کلام میں شامل ہے۔ اس باب میں اس بات کا انکشاف ہوتا ہے کہ کس طرح اقبالؔ ابتدا ہی سے فکر ونظر کے حوالے سے عالمگیری نوعیت کے حامل رہے ہیں۔ یہاں تک کہ یہ بات سامنے آتی ہے کہ کس طرح اقبالؔ کے نظریات وقت بدلنے کے ساتھ ساتھ تغیر وتبدل پاتے رہے۔

دوسرے باب کا عنوان ''اقبالؔ اور مشرق ومغرب کے مفکرین'' ہے، اس باب میں مشرق ومغرب کے کئی مفکرین، فلسفی، شعرا اور ادیب جو کہ قدیم وجدید دنیا سے تعلق رکھتے ہیں کو اقبالؔ کے فکر وفلسفہ سے تقابلی جائزے کے حوالے سے بحث میں لایا گیا ہے۔ جس میں خاص طور پر ان کے فکری اور ادبی نکات کو ابھارا گیا ہے جس میں اس اہم بات کی طرف توجہ دی گئی کہ کہاں تک اقبالؔ کا فکر ونظر ان اذہان کے فکر ونظر سے ہم آہنگ ہے۔

تیسرے باب کا عنوان ''اقبال کا آفاقی فکر وفلسفہ اور عصر حاضر'' ہے جو کہ

میرا تحقیقی مجوزہ موضوع بھی ہے۔اس باب میں اقبآل کے فکر وفلسفہ کو آفاقی نوعیت کے سلسلے میں زیر بحث لایا گیا ہے،جس میں بالخصوص اقبآل کے منظوم اردو اور فارسی کلام کا تجزیہ آفاقیت کے تناظر میں دیکھا گیا ہے۔اس باب میں اقبآل کے فکر وفلسفہ کو ان کے منظوم ومنثور کلام کے حوالے سے عصری معنویت کو بھی تفصیل سے زیر بحث لایا گیا ہے۔

باب چہارم کا عنوان ہے''اقبآل کا تصور انسان اور مابعد جدیدیت'' اس باب میں مختصراً اقبال کے تصور انسان کے فکر ونظر کو مابعد جدیدیت کے پس منظر میں دیکھا گیا ہے،جس میں نٹشے کے تصور انسان اور عبدالکریم الجیلی کے تصور انسان کے ساتھ ساتھ اسلامی فکر کے ڈسکورس کے حوالے سے بھی بات کی گئی ہے۔

اول بھی اللہ کی تعریف اور آخر بھی،سب سے پہلے میں اللہ تعالیٰ ہی کا ممنون ہوں کہ مجھے انسان کی شکل وصورت میں ڈھال کر زندگی عطا کی، پڑھنے اور سیکھنے کا شعور عطا کیا اور اللہ کی عنایت ہی سے میرے قلم سے یہ عمل ممکن ہو پایا۔اس ذکر کے بعد اس مقدس روح کا نام لیتا ہوں جن پہ بے شمار درود وسلام،اپنے قلم سے یہ نام حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ تحریر کرنا کتنا حسین سمجھتا ہوں،جن سے محبت کرنا اللہ سے محبت کرنے کے برابر ہیں۔

راقم نے تحقیقی امور کے دوران جن تدریسی اور غیر تدریسی یا اشاعتی اداروں

سے استفادہ کیا ان میں خاص طور پر اول تو اپنے ریسرچ انسٹی ٹیوٹ یعنی ''اقبال انسٹی ٹیوٹ آف کلچر اینڈ فلاسفی'' کا بے حد ممنون ہوں جہاں سے ہمیں اقبالیاتی علم وادب کے علاوہ دیگر علمی وادبی کتابوں کا بیش بہا خزانہ نصیب ہوا۔ اس سلسلے کے حوالے سے کشمیر یونیورسٹی کے شعبہ اردو، شعبہ انگریزی، اسی طرح کلچرل اکیڈمی سرینگر وغیرہ قابل ذکر ہیں یا اشاعتی اداروں میں قومی کونسل برائے فروغِ اردو زبان نئی دہلی، اقبال اکیڈمی (ہند) نئی دہلی، انجمن ترقی اردو (ہند) نئی دہلی، ڈائرکٹر محکمہ اطلاعات ورابطہ عامہ اتر پردیش، اردو اکیڈیمی آندھرا پردیش، ساہتیہ اکادمی نئی دہلی وغیرہ داد کے قابل ہیں، ان اداروں سے شائع کردہ کتابوں کے علاوہ رسائل وجرائد سے خوب مستفیض ہوتے رہے۔ اس سلسلے کے حوالے سے ان دوستوں کا احسان بھی یاد کرتے رہیں گے جنہوں نے ہمیں دہلی یونیورسٹی، جواہر لال نہرو یونیورسٹی کی رسائی میں ساتھ دیا اور وہاں ان کے ساتھ چند دن گذار کر علم وادب کے نئے گوشوں سے واقف ہوئے، جس کے سبب تحقیقی مقالہ کو تحریر کرنے کے دوران ایک اختراعی پہلو ضرور ہاتھ آیا۔

اپنے استاذی محترم پروفیسر بشیر احمد نحوی صاحب (ڈائریکٹر اقبال انسٹی ٹیوٹ آف کلچر اینڈ فلاسفی) جن کی نگرانی میں یہ تحقیقی مقالہ تیار ہوا، ان کے لئے کلمہ تشکر ادا کرنے کے لئے میرے پاس الفاظ نہیں کیونکہ جس داد کے وہ قابل ہیں اس

کوتحریر میں لانے کے لئے الفاظ کم پڑ سکتے ہیں۔لیکن چند کلمات کا تذکرہ کرنا بہت ہی ناگزیر سمجھتا ہوں۔ ایم۔فل کے مقالے کے دوران بھی وہ میرے رہنما رہے ہیں،جن کی سبب میرے اندر علمی وادبی رجحان بیدار ہوا اور ایک نئی امنگ کے ساتھ ذوق وشوق نے جنم لیا اور اسی ذوق وشوق کے سلسلے میں میرا پی۔ایچ۔ڈی کا تحقیقی مقالہ بھی تیارا ہوا جو کہ استاذی محترم پروفیسر بشیر احمد نحویؔ صاحب ہی کی رہنمائی کا نتیجہ ہے۔ پروفیسر صاحب نے استاذی کے وہ تمام تر اصول وفرائض انجام دیئے جن سے ایک اعلیٰ استاد کی پہچان ہوتی ہے۔تحقیقی کام کے دوران استاذی محترم نے باضابطہ طور پر پی۔ایچ۔ڈی اور ایم۔فل اسکالروں کے لئے درس وتدریس کا کام شروع کیا جس میں نثری کلام کے ساتھ ساتھ بالخصوص منظوم کلام ،کلیات اقبال کے اردو اور فارسی متون پڑھاتے رہے اور اقبالؔ کے فکر وفلسفہ پر بحث ومباحث ہوتی رہتی اور ایسے فکری نکات سے اسکالروں کو آگاہ کرتے جن تک رسائی کرنا بہت مشکل تھا اور اس کے علاوہ اقبال کے ادبی اور فنی لوازمات پر بھی خوب علمی بحثیں شروع ہوتی تھیں شاید اسی وجہ سے ہمارے اندر تنقیدی شعور بھی بیدار ہوا اور ایک اچھے قاری ہونے کا رجحان ہی نہیں بلکہ ہم میں اچھے قاری کے اوصاف بھی پیدا ہوئے۔آخر پہ یہ دُعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اُنہیں عزت ورفعت سے ہمیشہ نوازتے رہے اور انہیں ہمیشہ خیر وعافیت میں رکھے(آمین)۔

اقبال انسٹی ٹیوٹ کی محترمہ پروفیسر تسکینہ فاضل صاحبہ کی دریا دلی کا معترف اور ممنون ہوں کہ انہوں نے بھی اُستاذی کے ایسے سارے فرائض انجام دیئے جو کہ ایک طالب علم کے لئے ناگزیر ہوتے ہیں۔ موصوفہ پروفیسر صاحبہ نے بھی درس وتدریس کے احسن کام انجام دیے جو کہ تحقیقی مقالے کے لئے بہت ہی مستفیض ثابت ہوئے، انہوں نے ایم۔فل اور پی۔ایچ۔ڈی اسکالروں کے لئے اقبالؔ کی انگریزی کتاب جو کہ سات خطبات پر مشتمل یعنی (The Reconstruction of Religous Thought in Islam) کو درس وتدریس میں لاکر ایک اہم قدم اُٹھایا اور ہمیں اقبالؔ کے فکر وفلسفہ سے خوب واقف کیا، اس دوران دلچسپ علمی بحثیں ہوتی رہتی تھی جس کو میں اپنی خوش نصیبی سمجھتا ہوں۔ پروفیسر صاحبہ نے یہاں تک کہ ہم کو تحقیق کے منہاج سے اچھی طرح واقف کیا۔ میں پروفیسر تسکینہ فاضل صاحبہ کا دل کی گہرائیوں سے شکریہ ادا کرتا ہوں اللہ تعالیٰ اُنہیں خوشیوں سے نوازے اور عزت وقار کی زندگی عطا کرے (آمین)۔

اقبال انسٹی ٹیوٹ کے اقبالیاتی دانشور اُستاذی محترم ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی صاحب کا اس تحقیقی مقالہ کی تشکیل میں ایک اہم رول رہا ہے۔ ڈاکٹر مشتاق صاحب نے ہی میری توجہ اس سمت مبذول کرائی کہ اقبالؔ کے آفاقی فکر وفلسفہ پر تحقیقی کام کیا جائے۔ مجوزہ موضوع سے پیشتر میں ان کے پاس گیا تھا اور اپنی پسند کے مطابق چند

موضوعات کے عنوان پیش کیے، جس پر انہوں نے منتخب موضوع کی بات کی جو کہ ان ہی کا انتخاب تھا اور اس تحقیقی مقالہ کے لئے مجھے حوصلہ دیا اس طرح سے ان کے اس انتخاب کو میں خوش نصیبی تسلیم کرتا ہوں۔ڈاکٹر مشتاق صاحب نے ہمارے تحقیقی مقالے کے دوان پسندیدگی اور پذیرائی کا جس شوق سے اظہارِ خیال کیا وہ ضرور میری حوصلہ افزائی میں شامل ہے، ڈاکٹر صاحب نے بار بار اپنی گفتگو کے دوران علامہ اقبالؔ کے فکر ونظر کو پیش کرتے ہوئے ہمیں اقبالیاتی ادب کے حوالے سے نئے پہلوؤں کی طرف گامزن کیا۔ میں اسی بات پر اکتفا کرنا صحیح نہیں سمجھتا ہوں بلکہ انہوں نے ضرورت کے وقت اپنے بیش بہا مشوروں سے فیض یاب کیا، یہاں تک کہ اقبالیاتی ادب کے حوالے سے کئی ساری کتابیں پیش کی جن میں ان کی اپنی تصانیف بھی موجود ہیں۔ میں اللہ تعالیٰ سے یہ دُعا کرتا ہوں کہ انہیں زندگی کے ہر موڑ پہ بڑی کامیابیوں سے نوازے اور انہیں خوش وخرم رکھے اور ان کی صحبت ہمیں نصیب رہے (آمین)۔

اسی طرح میں کمپوٹر کمپوزر عرفی جان صاحبہ (اقبال انسٹی ٹیوٹ) کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے اس تحقیقی مقالے کی کمپوزنگ میں اس قدر جلد اور احسن طریقے سے کام کیا جس کے لئے ان کا شکریہ بے حد ضروری ہے۔اللہ تعالیٰ اُنہیں خوشیوں سے نوازے اور عزت وقار کی زندگی عطا کرے (آمین)۔

اس طرح سے اس تحقیقی مقالہ کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کے لئے جن باقی معتبر شخصیات اور ساتھیوں کا ساتھ رہا ہے ان میں اول اپنے صالح والدین جناب غلام محی الدین کاظم اور طیبہ زینہ بیگم صاحبہ کا کس زبان سے شکریہ ادا کروں میرے پاس وہ الفاظ ہی نہیں۔ میرے والدین نے مجھے سچائی، ایمانداری اور محنت کی راہ دکھائی اور اس احسان کو میں کبھی بھی بھول نہیں سکتا، انہوں نے اقبالؔ کی زبان بن کر مجھے یہ سکھایا۔

دیارِ عشق میں اپنا مقام پیدا کر!

نیا زمانہ، نئے صبح و شام پیدا کر!

اللہ تعالیٰ انہیں عمر دراز عطا کرے اور ہمیشہ عزت و رفعت سے نوازتا رہے، بیش بہا خوشیاں فراہم کرے (آمین)۔ میں شکریہ ادا کرتا ہوں ڈاکٹر الطاف انجم کا جنہوں نے ہر وقت علمی و ادبی گوشوں سے واقف کیا، بالخصوص ان کے لیے اس بات کا احسان مند ہوں کہ انہوں نے مجھے قومی سمیناروں میں علمی و ادبی مضامین پڑھنے کا موقع فراہم کیا اور ہمیشہ خوش دلی سے حوصلہ افزائی کی جس کی وجہ سے مجھے علم و ادب کے نئے نئے موڑ نصیب ہوئے، اللہ سے دعا ہے کہ انہیں خوشی اور کامیابی سے نوازتے رہے۔ اسی طرح ڈاکٹر عرفان عالم، پروفیسر قدوس جاوید، پروفیسر غلام

رسول ملک، پروفیسر مشتاق حیدر، ڈاکٹر عزیز حاجنی، ڈاکٹر بشر بشیر، نذیر احمد کھنڈا، سجاد احمدن سلطان، بشیر احمد تانترے، ڈاکٹر فلک فیروز، افشانہ نذیر، خضر محمد، سبزار احمد بٹ، ڈاکٹر احسان الحق، ڈاکٹر ارشد احمد (دلّی یونیورسٹی)، تنویر حسین، فیاض احمد وانی، گوہر احمد بٹ، محمد یعقوب، خورشید احمد، ملک طارق، جمشیدہ، لبنا محمد، شبنم اسد، ڈاکٹر شبینہ شبیر، حامیم اور انسٹی ٹیوٹ کے غیر تدریسی عملے میں حکیم غلام محمد، منظور اجی، تحمینہ جی، اقرا جی، خالد ملک، عبدالحمید بٹ اور خان صاحب کا بھی بے حد ممنون ہوں جن کے پیار بھرے سلوک نے ہمیشہ دل کو خوشی بخشی، اللہ تعالیٰ ان سب کو اپنی حفاظت میں رکھے۔ (**آمین**)

محمد حسین بٹ

ریسرچ اسکالر

اقبال انسٹی ٹیوٹ آف کلچر اینڈ فلاسفی کشمیر یونیورسٹی

﴿باب اوّل﴾

اقبالؔ کے فکر و فلسفہ کے ارتقائی منازل

اصولِ فطرت ہے کہ ایک شخص کی زندگی اس کے داخلی محرکات اور خارجی عوامل کی تابع ہوتی ہے، یہیں سے اس کا ذہنی ارتقاء وجود میں آتا ہے۔ایک انسان کی زندگی کا سلسلہ اس کی پیدائش سے لیکر اس کی وفات تک عمرِ طبعی کی مختلف منزلوں سے گذرتا ہوا نظر آتا ہے، جس کے ساتھ ساتھ ذہنی شعور اپنے ارتقاء کے مدارج طے کرتا رہتا ہے۔ایک فرد جس خاص زمان ومکان میں اپنی زندگی گذارتا ہے وہیں سے اس کو کئی سارے تجربات ومشاہدات کا سامنا ہوتا ہے، جس کے سبب سے ایک ذہن میں افکاروخیالات کا تغیر وتبدل بھی رونما ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک انسان میں جو ذہنی انقلاب رونما ہوتا رہتا ہے اور جو خیالات پختہ بن کر نئے نظریات کی شکل اختیار کرتے ہیں، جن کی پیش رفت کے لیے ایک انسان اپنی استعداد اور بساط کے مطابق کوشش کرتا ہے اور پھر بعد میں انحطاطِ عمر اور جسمانی کمزوری کے ساتھ قوائے ذہنی میں بھی زوال آنے لگتا ہے اور انسان اپنی حیات طبعی کے نشیب وفراز سے دوچار ہوتا ہوا نظر آتا ہے، لیکن چند اذہان کا شعور واحساس ان کے جذباتی وروحانی تجربات اور ماحول کے اثرات اور ان کے ردِعمل سے گذرتے ہوئے اور بھی قوی (Energetic) نظر آتے ہیں اور ایسا زبردست شعوری تسلّسل قائم رہتا ہے جس کی

داد دینا لازم بنتا ہے، ان ہی اذہان میں ایک ایسی نابغہ شخصیت کا شمار ہوتا ہے جن کے فکر وفن نے بین الاقوامی سطح پر عظمت حاصل کی ، جس کا ثبوت ان کی زندہ اور جاوید فکر میں پوشیدہ ہے اور یہی شخص علامہ محمد اقبال ہے۔

علامہ اقبال کے ذہنی وفکری ارتقا میں ہر دور کی شعری ونثری نگارشات کے علاوہ ابتدائی دور کے متروک کلام کو بھی ذہن نشین کرنا ناگزیر ہے ۔اسی طرح ذہنی ارتقاء کے ضمن میں بہت سی ایسی شخصیتوں ،تحریکوں اور علمی وادبی اداروں کا ذکر کرنا بھی بہت اہم ہے، جن سے اقبال متاثر ہو کر مستفید ہوئے ہیں ۔علامہ کی ابتدائی زندگی میں شخصیات کے حوالے سے ان کے خداترس والدین، محترم استاد سید میر حسن، پروفیسر آرنلڈ، ڈاکٹر سٹرائن جیسی شخصیات قابل ذکر ہیں ۔علامہ شعوری طور پر ایک شاعر کی حیثیت سے رونما ہوئے ، پنجاب سے تعلق رکھنے والے اس ذہن نے ابتداء ہی سے شعروشاعری میں نام کمایا۔جب اُردو ادب کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو پنجاب کی سرزمین سے کسی ایسے شاعر کا نام نہیں ملتا جس سے لوگ بحیثیت شاعر مانتے ۔اُردو ادب کے دو اہم دبستانِ شاعری دلّی اور لکھنؤ کا اس اعتبار سے بہت اعزاز ہے کہ ان دو دبستانوں کی وجہ سے اُردو شاعری کو ایک بہت بڑا امتیاز حاصل ہوا۔اس ضمن میں جب ہم لکھنؤ کے گردونواح کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو ضرور ایسے چند علاقے ملتے ہیں جن پر لکھنؤ کے دبستانِ شاعری سے اثر پڑا ہوا اور خاص طور پر لکھنؤ

کے علاوہ صوبہ اودھ اور صوبہ آگرہ کے مختلف شہروں میں بھی متعدد ممتاز شعراء پیدا ہو گئے ،لیکن حیرانی کی بات یہ ہے کہ دلّی نے پنجاب کے اتنے قریب ہو کر بھی پنجاب جیسی سرزمین پر کوئی اثر نہ ڈالا۔اس کے باوجود ایک ایسی ادبی تحریک کا آغاز پنجاب سے ہی ہوا یعنی اُردو شاعری کے دور جدید کا آغاز ،اس تحریک کا سہرا کرنل ہالرائڈ ڈائرکٹر سرشتۂ تعلیم پنجاب کے سرہی جاتا ہے،جنھوں نے اردو زبان کی ترقی واصلاح کے جو مختلف طریقے اختیار کیے ،ان میں ایک یہ تھا کہ انہوں نے ایک ایسے مشاعرے کی بنیاد ڈالی جس میں مصرع طرح کے بجائے کسی مضمون کا عنوان دیا جاتا تھا، یہ سب اس لیے تھا کہ اردو شاعری کے فن میں وسعت پیدا ہو۔ایک روایتی ڈھنگ کو چھوڑ کر اور اس سے باہر نکل کر یعنی عاشقانہ تصورات کے بجائے مناظر قدرت اور مختلف جذباتِ انسانی کی تصویریں پیکر تراش کی جائیں ۔اس ضمن میں ہندوستان کی دو بڑی ادبی اور علمی شخصیتوں نے اس کا آغاز تخلیقی انداز میں کیا،جن میں مولانا محمد حسین آزادؔ اور مولانا الطاف حسین حالؔی کے نام آتے ہیں۔

علامہ اقبال پر ہوئے تحقیقی منظرنامہ پر جب نظر ڈالتے ہیں تو اس شخصیت کا خاندان کشمیری نسل برہمن کا ایک قدیم خاندان معلوم ہوتا ہے ۔ برہمن خاندان ہندوؤں میں مذہبی تقدس کی بنا پر معتبر اور معزز سمجھا جاتا تھا، چنانچہ آج کے دور میں بھی ہندوستان کے کئی علاقوں میں اس روایت کا لحاظ کیا جاتا ہے۔ برہمن نسل کو کشمیر میں

بھی ہمیشہ علمی حیثیت سے اعلیٰ تصور کیا جاتا ہے اور عملی اعتبار سے اس میں کوئی دورائے نہیں ، یہی وجہ ہے کہ علامہ کی ذہنی اُپج ابتدا ہی سے منکشف ہو رہی تھی ۔ علامہ اپنے اردو کلام میں برہمن نسل ہونے کا اظہار بھی کرتے ہیں ، جو حقیقت میں محققین کے لیے ایک اہم ماخذ ہے، اس ضمن میں ''ضرب کلیم'' سے چند اشعار:

میں اصل کا خاص سومناتی

آبا مرے لاتی ومناتی

تو سیدِ ہاشمی کی اولاد

میری کفِ خاک برہمن زاد [۱]

علامہ اقبالؔ کے والد صاحب نور محمد مذہبی اور اخلاقی پاکیزگی کی وجہ سے بہت ہی معتبر سمجھے جاتے تھے ۔ جس گھر میں علامہ نے پرورش پائی وہاں پر تصوّف بھرا ماحول چھایا ہوا تھا، ان کے والد بزرگ پر تصوّف کا رجحان غالب تھا، چنانچہ علامہ محمد اقبالؔ اپنے فرزند جاوید کو مخاطب ہو کر اپنی ایک نظم ، جس کا عنوان ''جاوید سے'' ہے، میں اس حقیقت کا اظہار یوں کرتے ہیں:

جس گھر کا مگر چراغ ہے تو

ہے اس کا مذاق عارفانہ! [۲]

علم نفسیات کے حوالے سے یہ تحقیق سامنے آئی ہے کہ ایک انسان بچپن سے

جس ماحول میں پرورش پاتا ہے، اس ماحول کا اثر اس پر غالب آتا ہے، اس سلسلے میں شاید علامہ پر یہ صحیح ٹھہرتا ہے۔ علامہ کے والدین ان کی اخلاقی زندگی کی طرف کافی متوجہ تھے، چنانچہ قرآن کریم کی تلاوت کو روز کا معمول بنانے پر زور دیتے تھے اور قرآن کو کس طرح پڑھا جائے؟ اس کی طرف خاص توجہ دی جاتی تھی، چنانچہ اس راز کا انکشاف یوں کرتے ہیں:

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہیں نہ رازی نہ صاحبِ کشاف

علامہ کے نیک سیرت والدین میں ان کی والدہ محترمہ کا بھی ان کی صالح پرورش میں بڑا ہاتھ ہے، کیونکہ ان کی نیک سیرتی کا اثر علامہ پر ضرور پڑا ہے، اپنی والدہ محترمہ پر لکھا ہوا ان کا ایک مرثیہ بعنوانِ ''والدہ مرحومہ کی یاد میں'' میں یوں رطب اللسان ہیں:

رفتہ وحاضر کو گویا پابپا اس نے کیا
عہد طفلی سے مجھے پھر آشنا اس نے کیا
تربیت سے تیری میں انجم کا ہم قسمت ہوا
گھر مرے اجداد کا سرمایۂ عزت ہوا
دفترِ ہستی میں تھی زرّیں ورق تیری حیات
تھی سراپا دین ودنیا کا سبق تیری حیات [۳]

علامہ یہاں پر ہی اکتفانہیں کرتے بلکہ ''ارمغان حجاز'' کے فارسی کلام میں والدہ محترمہ کو یوں خراجِ عقیدت پیش کرتے ہیں:

مرا داد ایں خرد پرور جنونے
نگاہِ مادرِ پاک اندرونے

ترجمہ: مجھے یہ عقل بھرا سودا میری اس ماں کی آغوش اور پرورش نے عطا کیا، جس کا باطن پاکیزہ تھا۔

نسلی اعتبار سے علامہ اقبال چونکہ برہمن زاد تھے، اگر چہ اقبالؔ کے برہمن اجداد صدیوں پہلے مسلمان ہو چکے تھے اور اسلامی برادری میں شامل ہوئے تھے، حالانکہ یہ تصوّر عام ہے کہ مذہب بدلنے کے ساتھ ساتھ نسلی رشتہ داری اور نسلی اثرات بھی وقت کے ساتھ ساتھ مٹ جاتے ہیں، لیکن تاریخ اس بات کی گواہ ہے کہ اقوامِ ہند خاص طور پر اعلیٰ نسل کے ہندوؤں مثلاً برہمن اور راجپوتوں نے اسلام میں داخل ہونے کے بعد بھی اپنے قومی و نسلی تشخص کو زندہ رکھا اور اپنے ناموں کے ساتھ اپنے فرقوں یا گوت کا بھی فخر سے اعلان و اظہار کرتے رہے۔ دینی تعلیمات اور تصوّف کے لحاظ سے علامہ کے اجداد نسلی امتیازات سے بالا تر تھے، تاہم شادی بیاہ کے معاملے میں ''سپرو'' خاندان اور کشمیری ذات کے رشتوں کو ترجیح دیتے رہے۔ اس ضمن میں ''علامہ اقبال کی خدمت میں چند لمحے'' کے عنوان سے ڈاکٹر عاشق حسین

بٹالوی کا ایک شائع شدہ مضمون، جس میں بٹالوی صاحب نے ایک واقعہ بیان کیا ہے، جس سے یہ انکشاف ہوتا ہے کہ علامہ اقبالؔ بھی اپنے ملی جذبات اور آفاقی تصوّرات کے باوجود اس خاندانی رسم کے قائل تھے، جہاں ازدواجی رشتوں کو ترجیح دی جاتی تھی ۔ بٹالوی صاحب نے اس مضمون میں ایک نواجون کا ذکر کیا ہے، جو علامہ اقبالؔ سے ایک محفل میں یوں کہتے ہیں:

''ڈاکٹر صاحب! آپ ہمیشہ کہا کرتے ہیں کہ مسلمانوں کو ذات پات کی تمیز مٹا دینی چاہیے کیونکہ ہماری ذات صرف اسلام ہے...... میں نے سنا ہے کہ خواجہ صاحب کاٹھیاوار کے کسی خاندان میں شادی کرنا چاہتے تھے لیکن آپ نے منع کر دیا اور کہا کہ پنجاب کی کشمیری برادری سے باہر شادی نہ کریں''۔

علامہ نے یہ قول سن کر خوب ہنسا اور فرمانے لگے:

''یہ بالکل صحیح ہے ۔آپ جانتے ہیں، خواجہ صاحب وہاں شادی کرلیں تو ان کی اولاد بھی کالی کلوٹی ہو گی اور اس طرح اس خاندان سے وہ صباحت رخصت ہو جائے گی جو پشتوں سے اس کی خصوصیت چلی آ رہی ہے ۔ میں تو

چاہتا ہوں کہ مسلمانوں کے بچے نہایت خوش رو اور سرخ
وسفید ہوں تا کہ ہم لوگ صحیح معنی میں ملتِ بیضا بن
جائیں''۔[۴]

علامہ اقبالؔ کی اس حاضر جوابی کے علاوہ جس نکتہ کی طرف میں اشارہ کرنا چاہتا ہوں کہ علامہ کے ذہن میں اُس وقت اُس حدیث کا بھی خیال ہوگا، جس میں نکاح کے بارے میں ایک اشارہ یہ بھی ہے کہ سب سے پہلے اپنی رشتہ داری میں ترجیح دینی چاہئے ۔اس بات میں کوئی دورائے نہیں کہ برہمن اعلیٰ فلسفی دان ہونے کے ساتھ ساتھ ذہین بھی تھے ۔ ہندو مذہب میں ویدانتی علوم اور فلسفہ وحکمت کے جو ماخذات ہیں، ہزاروں برس سے برہمن اس علم وحکمت کے محافظ اور اس کی قیادت وسیادت کا فریضہ پیش کرتے آئے ہیں اور تاریخ کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ علم وفضل میں سپرو گوت کے برہمنوں کی وسیع النظری ہمیشہ اوروں پر سبقت لینے میں اوّل درجہ رکھتی ہے ۔ایک بار کسی یورپی سیاح نے علامہ اقبال سے پوچھا تھا کہ آپ کس چیز کی تعلیم دیتے ہیں تو اس سوال پر علامہ اقبالؔ نے انہیں فرمایا تھا کہ:۔

''میرے آبا واجداد برہمن تھے اور انہوں نے اپنی عمریں
اس سوچ میں گذار دیں کہ خدا کیا ہے ۔ میں اپنی عمر اس
سوچ میں گذار رہا ہوں کہ انسان کیا ہے''۔[۵]

ان نکات سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ علامہ اقبال نے اپنے کلام میں جا نجا اپنے اجداد کی نسل کو علم کے حوالے سے سراہا ہے اور انہیں اس پر فخر بھی تھا۔

علامہ اقبالؔ کے والد مذہبی ذہن رکھنے والے شخص تھے، چنانچہ محی الدین ابن عربی کی تعلیمات سے بے حد متاثر تھے، یہی وجہ ہے کہ ان کی شخصیت پر وجودی تصوف کا بہت ہی گہرا اثر تھا۔ان کے گھر پر شیخ محی الدین ابن عربی کی تصانیف ''فتوحاتِ مکیہ'' اور ''فصوص الحکم'' کا باضابطہ طور پر درس ہوتا تھا، اس سلسلے میں علامہ کچھ یوں تحریر کرتے ہیں:۔

> ''شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ کی نسبت کوئی بدظنی نہیں......میرے والد کو ''فتوحات'' اور ''فصوص'' سے کمال توغل رہا ہے اور چار برس کی عمر سے میرے کانوں میں ان کا نام اور ان کی تعلیم پڑنی شروع ہوئی۔ برسوں تک ان دونوں کتابوں کا درس ہمارے گھر میں رہا۔ گو بچپن کے دنوں میں ان مسائل کی سمجھ نہ تھی، تاہم محفلِ درس میں ہر روز شریک ہوتا۔ بعد میں جب عربی سیکھی تو کچھ کچھ خود بھی پڑھنے لگا اور جوں جوں علم اور تجربہ بڑھتا گیا، میرا شوق اور واقفیت زیادہ ہوتی گئی''۔[۶]

علامہ اقبالؔ کے والد صاحب ایک مذہبی شخصیت تھی، سیالکوٹ میں اس وقت کے علماء وفضلا سے ان کے دوستانہ مراسم تھے اور معارف دین کی تفہیم کے لئے کبھی کبھی موقع ملنے پر مولانا ابوعبداللہ غلام حسن، جو اس وقت کے ایک عالم دین کی حیثیت رکھتے تھے کے ہاں جایا کرتے تھے۔ وہاں کی ایک محلّہ شوالہ نامی مسجد میں درس دیتے تھے، علامہ اقبالؔ چار سال کے تھے کہ انہوں نے وہاں قرآن پڑھنا شروع کیا۔ علامہ اقبالؔ کا وہاں جانے کا یہ سلسلہ شاید ایک سال کے عرصے سے زیادہ نہ رہا ہوگا۔ خوش قسمتی سے اس درس گاہ میں اس وقت کے فارسی اور عربی زبان میں مہارت رکھنے والے استاد مولوی میر حسن بھی موجود تھے، انہوں نے علامہ اقبالؔ کو پہلی دفعہ دیکھا اور ان کی شکل وصورت کو دیکھ کر ہی پہچان گئے کہ یہ بچہ بڑی ذہانت وذکاوت کا حامل ہوسکتا ہے۔ اس کے بعد اقبال کے والد بزرگ شیخ نور محمد سے مل کر انہیں یہ مشورہ دیا کہ یہ بچہ صرف دینی تعلیم سے آراستہ نہ ہو، بلکہ اس بچے کو جدید تعلیم سے روشناس کرانا ضروری ہے۔ اب دستور زمانہ کے مطابق علامہ اقبال کی ابتدائی تعلیم قدیم طرز پر مکتب سے شروع ہوتی ہے، مولوی میر حسن صاحب نے ان کی ذہانت کو مدنظر رکھ کر انہیں بڑی توجہ سے پڑھانا شروع کیا۔ مولوی میر حسن صاحب سے ایک روایت رہی تھی کہ جو بھی شخص ان سے عربی اور فارسی زبان کی تعلیم سے آراستہ ہوتا، ان کی طبیعت میں اس زبان کا صحیح مزاج پیدا کردیتے تھے، علامہ اقبال

جوانی کے پرشباب عالم میں تھے کہ ہزاروں اشعار ان کے ذہن میں نقش ہو چکے تھے، جس کا راز بھی میر حسن سے مستفید ہونے کا تھا۔ میر حسن خود ایک ذی فہم شخصیت تھی۔ سرسید احمد خان سے ان کے مراسم تھے اور ان کے خیالات ان سے ملتے تھے اور انہیں ۱۸۷۳ء سے جانتے تھے، سرسید احمد خان سے ان کی ذہنی مطابقت تھی جس کا ثبوت مسلم ایجوکیشن کانفرس کے اجلاسوں میں باقاعدگی سے ان کا شامل ہونا اور مسلمانوں میں جدید تعلیم مقبول کرنے کے لیے بہت کوشاں رہنا ہے۔

علامہ اقبالؔ میر حسن سے بے حد متاثر تھے اور ابتدائی طالب علمانہ زندگی پر میر حسن حاوی ہو چکے تھے۔ میر حسن ذی فہم اور دور اندیش تھے، اسلامی علوم سے آ گاہ ہونے کے ساتھ ساتھ علومِ جدیدہ ،ادبیات، لسانیات اور ریاضی کے بھی ماہر تھے۔ علامہ اقبالؔ کے دل و دماغ میں علومِ قدیمہ اور علومِ اسلامیہ کے لئے جو بے پناہ ذوق وشوق پیدا ہوا تھا وہ دراصل سید میر حسن سے عربی ،فارسی اور اُردو ادبیات،علم وحکمت ،تصّوف وغیرہ کی تعلیم حاصل کرنے ہی سے پیدا ہوا تھا اور انہیں بعد میں اس کا خوب استفادہ حاصل ہوا۔ چونکہ علامہ اقبال کا سرسید کی تحریک سے متاثر ہونے کی وجہ بھی سید میر حسن کی وساطت سے طے پاتا ہے، کیونکہ میر حسن ہی وہ شخص تھے جن کے ذریعے علامہ سرسید احمد خان سے واقف ہوئے تھے۔ سرسید احمد خان کے پوتے سرراس مسعود سے ہوئی دوستی کی وجہ بھی میر حسن ہی ہے تھا، جب

علامہ اقبالؔ کو ۱۹۲۳ء میں ''سر'' کے خطاب کے لئے باخبر کیا گیا تو انہوں نے گورنر پنجاب سے کہا کہ اگر ان کے استاد میر حسن کی علمی خدمات کا اعتراف نہ کیا جائے تو وہ ''سر'' کا خطاب قبول نہیں کریں گے۔ اس پر گورنر نے کہا کہ کیا آپ کے استاد میر حسن کی کوئی تصنیف ہے، جس پر علامہ نے جواب دیا کہ میں ان کی کتاب ہوں۔ اس وجہ سے سید میر حسن کو بھی شمس العلماء کا خطاب دیا گیا۔ علامہ اقبال کو اپنے استاد سید میر حسن سے خاصی عقیدت تھی اور استاد کو بھی شاگرد سے عمیق محبت تھی۔ چنانچہ استادی اور شاگردی کا سلسلہ سیالکوٹ کے زمانہ طالب علمی ہی میں ختم نہ ہوا بلکہ بعد کو بھی علامہ اپنے استاد میر حسن سے اپنے فارسی کلام کے متعلق صلاح ومشورہ لیتے تھے۔ اقبال انگلستان جانے سے پہلے خواجہ نظام الدین اولیاؒ کے مزارِ شریف پر اپنے استاد سید میر حسن صاحب کے علمی اعتراف اور عقیدت مندی کا اظہار ''بانگ درا'' کے کلام میں نظم بعنوان ''التجائے مسافر'' سے ایک شعر میں یوں باندھتے ہیں:

ے نفس سے جس کے کھلی میری آرزو کی کلی
بنایا جس کی مروّت نے نکتہ داں مجکو

حالانکہ سید میر حسن کے علاوہ علامہ نے اور کئی سارے اساتذہ سے عربی اور فارسی سے فیض حاصل کیا، لیکن جو تڑپ اور جذبہ سید میر حسن صاحب کی محبت میں

ملاوہ شاید کہی اور نظر نہ آیا، اس وجہ سے فوقیت میر حسن کو ہی ملی۔ اقبال ان سے بے حد محبت کرتے تھے حالانکہ ان کی وفات پر مادہ تاریخ بھی نکالا تھا۔[ے]

علامہ اقبال کے فکر و فلسفہ کے ارتقائی منازل مختلف ادوار میں منقسم ہیں۔ ایک خاص زمان و مکان میں یہ ارتقاء ہوتا رہا، بچپن سے لیکر جوانی تک اس کے بعد سفر یورپ اور بعد میں ایک ذہنی انقلاب۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ کی فکر میں وقت بدلنے کے ساتھ ساتھ تغیّر ہوتا رہا اور نئے نئے نظریات وجود میں آئے۔ علامہ اقبال نے سیالکوٹ میں مشرقی اور مغربی انداز میں مخلوط تعلیم سے استفادہ کیا، جس کی وجہ تھی کہ سیالکوٹ کا اسکاچ مشن کالج صرف ایف۔اے تک تھا، انہوں نے بی۔اے کے لئے لاہور کا سفر کیا اور گورنمنٹ کالج لاہور میں داخلہ لیا۔ خوش قسمتی تھی کہ حسن اتفاق سے اس وقت مسٹر آرنلڈ فلسفہ کے پروفیسر تھے، جنہوں نے علی گڑھ کالج میں بھی اس سے پہلے بحیثیت پروفیسر کام کیا تھا، خود وہاں پر مولانا شبلی سے عربی سیکھ رہے تھے اور شبلی ان سے فرنچ (French) زبان کی تعلیم سے مستفید ہو رہے تھے، یعنی دونوں ایک دوسرے کے استاد بھی تھے اور شاگرد بھی۔ علامہ اقبالؔ کے بی۔اے میں انگریزی، عربی اور فلسفہ کے مضامین تھے، اس دوران فلسفے کے استاد پروفیسر اوشر اور اسسٹنٹ پروفیسر جیارام تھے، دونوں استاد ذہین اور شفیق تھے۔

علامہ اقبالؔ نے ۱۸۹۷ء میں بی ۔اے سیکنڈ ڈویژن میں پاس کیا اور عربی مضامین میں اوّل درجہ حاصل کیا، بی ۔اے کے بعد علامہ ایم ۔اے فلسفہ کی جماعت میں داخل ہوئے ،اسی سال ۱۸۹۸ء میں (Thomas Arnold) آرنلڈ کا تقرر بحیثیت پروفیسر فلسفہ ہوا، جن کی رہنمائی میں علامہ کے فلسفیانہ ذوق کو جلا ملی ۔ چنانچہ علامہ کی طبیعت کا رجحان فلسفہ کی جانب ہی گامزن تھا، اس وجہ سے انہوں نے ایم ۔اے فلسفہ میں داخلہ لیا۔ اس وقت بی ۔اے میں فلسفہ کے استاد پروفیسر ڈبلیو بیل تھے لیکن بعد میں ۱۸۹۶ء میں وہ انسپکٹر آف سکولز ہو کر گورنمنٹ کالج سے چلے گئے ۔ ان کی ذمہ داری کچھ مدت تک تاریخ کے ایک پروفیسر ڈلنگر نے لی اور فلسفہ پڑھاتے رہے، اس کے فوراً بعد پروفیسر اوشر آ گئے ۔ان کے مستعفی ہونے پر پھر ان کی جگہ پروفیسر آرنلڈ نے لی۔ آرنلڈ نے چونکہ علی گڑھ کالج میں بھی بحیثیت پروفیسر کام کیا تھا، بعد میں کالج سے قطع تعلق کر کے گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفہ کے پروفیسر مقرر ہوئے ۔ سر سید احمد خان اور مولانا شبلی دونوں سے ان کی گہری دوستی تھی ۔ بقول سر عبدالقادر:

> ''پروفیسر آرنلڈ غیر معمولی ذہنیت کے مالک تھے، قوتِ تحریر ان کی بہت اچھی تھی اور علمی جستجو اور تلاش کے طریقِ جدید سے خوب واقف تھے ،انہوں نے چاہا کہ اپنے شاگرد کو اپنے مذاق اور اپنے طرزِ عمل سے حصّہ دیں اور وہ

اس ارادہ میں بہت کامیاب ہوئے''۔[8]

چنانچہ ۱۹۰۴ء میں جب پروفیسر آرنلڈ انگلستان واپس چلے گئے ،اس جدائی کا احساس علامہ کو تھا۔اس ضمن میں ایک الوداعی منظوم کلام کے طور پر انہوں نے ایک نظم بعنوان ''نالۂ فراق'' تحریر کی ،چونکہ نظم کے عنوان ہی سے علامہ کے جذبات کا احساس ہوتا ہے اور ساتھ میں ان سے مستفید ہونے کا علم بھی ہوتا ہے،اشعار درج ہیں:

؎ تو کہاں ہے اے کلیم ذروۂ سینائے علم!
تھی تری موجِ نفس بادِ نشاط افزائے علم
اب کہاں وہ شوقِ رہ پیمائی صحرائے علم
تیرے دم سے تھا ہمارے سر میں بھی سودائے علم [9]

علامہ ذی شعور تھے،علمی تجسّس نے انہیں حرکی بنا ڈالا اور استاد کے پیچھے ہی جانے کا اردہ کیا،چنانچہ متذکرہ بالا نظم میں ہی ایک شعر سے اس کا ذکر ملتا ہے:

؎ کھول دیگا دشتِ وحشت عقدۂ تقدیر کو
توڑ کر پہنچوں گا میں پنجاب کی زنجیر کو

پروفیسر آرنلڈ کی علمی و تحقیقی سرگرمیوں کا غور سے مطالعہ کرنے کے بعد یہ واضح ہو جاتا ہے کہ انہیں تاریخِ اسلام اور اسلامی ثقافت سے بے حد دلچسپی تھی۔ علی گڑھ تحریک کے معاون اور سرسید احمد خان کے حلقہ خاص کے ایک رکن بھی

تھے، حالانکہ شبلی کے قریبی دوستوں میں سے تھے۔ شبلی ان کے علمی شغف سے بے حد متاثر تھے، شبلی نے اس ضمن میں اپنے سفرنامہ ''مصر وروم وشام'' میں ایک واقعہ کا ذکر کا کیا ہے کہ مئی ۱۸۹۲ء میں جب وہ آرنلڈ کے ساتھ بحری جہاز میں سفر کررہے تھے اور راستے میں انجن کی خرابی کی وجہ سے جہاز کی رفتار دھیمی ہونے کی وجہ سے شبلی بہت پریشان ہوئے، اضطراب کی حالت میں جہاز میں اُدھر اِدھر بھاگنے لگے، تو اس دوران ان کی نظر آرنلڈ پر پڑی جو اس وقت کتاب کے مطالعے میں مشغول تھے، شبلی نے انہیں اس مسئلے سے واقف کیا تو ان پر کوئی اضطراب و پریشانی کی حالت واقع نہ ہوئی اور اطمینان سے جواب دیا کہ اگر یہی بات ہے تو ہمیں زندگی کے یہ آخری لمحات حصولِ علم میں ہی گذار دینے بہتر ہیں، [۱۱] جس سے ان کے علمی شغف کا راندازہ ہوتا ہے۔

آرنلڈ جب کیمبرج یونیورسٹی کے میگڈالین کالج میں داخل ہوئے تب ان کی عمر اُنیس سال کی تھی، وہاں پروفیسر رابرٹسن سمتھ نے ان کے اندر عربی اور فارسی السنہ وادبیات کے مطالعے کا ذوق پیدا کیا، چنانچہ انہوں نے طالب علمی کے زمانے میں ہی کئی مغربی زبانیں بھی سیکھیں، لیکن مشرقی زبانوں یعنی عربی، فارسی اور سنسکرت سیکھنے کے لئے انہوں نے ڈگریاں حاصل کرنے کے بعد بھی کئی سال کیمبرج یونیورسٹی میں گذارے چنانچہ بعد میں علی گڈھ کالج میں پروفیسر مقرر ہونے پر انہوں نے مسلم

علماء کا لباس پہن کر مولویوں اور یہاں کے طلبہ کی مجالس میں شریک ہوا کرتے تھے۔ یہاں پر انہیں اسلامی السنہ وعلوم اور مسلم تہذیب وثقافت کے مطالعے کا ایک اچھا موقع ملا۔ ان کی معروف تصنیف "Preaching of Islam" اسی دور کی دین ہے، اس کتاب کی برتری کی وجہ سے سرسید احمد خان نے اس کا اردو ترجمہ عنایت اللہ دہلوی (منشی دکاء اللہ دہلوی کے فرزند) سے کروا کے ''دعوتِ اسلام'' کے نام سے شائع کیا۔ پروفیسر آرنلڈ کو علمی خدمات کی بنا پر ۱۹۲۰ء میں حکومت کی طرف سے ''سر'' کے خطاب سے بھی نوازا گیا۔ اسلامی علوم کی اشاعت کی ضمن میں انہیں ''انسائیکلوپیڈیا آف اسلام'' (Encyclopedia of Islam) میں ایک مدیر کی حیثیت بھی حاصل رہی، حالانکہ خود ''انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن ایتھیکس'' (Encyclopedia of Religion Ethics) کے لئے اسلام کے متعلق کئی مقالات تحریر کیے۔ اس کے علاوہ میراثِ اسلام (The Legacy of Islam) اور کئی قدیم وجدید تصانیف کی تدوین وترتیب میں شمولیت کی اور اس کے لئے احسن کام بھی کیا۔ آپ کی شاہکار "Preaching of Islam" میں بھائی چارے کو اسلام کے آئینے میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کتاب میں دراصل عیسائی مبلغوں اور متعصب علمائے مستشرق کو اس بات کا کسی حد تک ایک مدلل جواب دیا گیا ہے کہ اسلام تلوار سے پھیلا نہیں ہے۔

پروفیسر آرنلڈ اسلامی خدمات میں دلچسپی سے حصہ لیتے تھے، شاید یہ سب اس وقت کا ثقافتی اثر تھا۔ ان کے شاگرد علامہ اقبال ان سے خوب واقف تھے، اس سلسلے میں ایک بات کا انکشاف کرنا یہاں پر ناگزیر بنتا ہے، جس سے پروفیسر آرنلڈ کی زندگی کا ایک اور رخ دیکھنے کو ملتا ہے، جس کا ذکر سید نذیر نیازی نے ایک جگہ کیا ہے اور ڈاکٹر جاوید اقبال ''زندہ رود'' میں اس کا حوالہ یوں دیتے ہیں:

> ''سید نذیر نیازی تحریر کرتے ہیں کہ ۱۹۳۰ء میں جب آرنلڈ کی وفات کی خبر اقبال تک پہنچی تو اشکبار آنکھوں کے ساتھ فرمایا کہ اقبال اپنے استاد اور دوست سے محروم ہو گیا۔ اس پر نیازی نے آرنلڈ کے مرتبہ استشراق اور اسلام سے ان کی عقیدت کا ذکر چھیڑا تو تعجب سے گویا ہوئے کہ آرنلڈ کا اسلام سے کیا تعلق؟ ''دعوتِ اسلام'' اور اس قسم کی تصانیف پر مت جاؤ......الخ''[۱۱]

علامہ کی فکر میں ابتدا ہی سے ایک ایسا رجحان نظر آ رہا تھا، جو اس بات کا ثبوت تھا کہ یہ ارتقاء اپنی رفعت وعظمت کی منزلیں بہت جلد طے کرے گا اور فکر وفلسفہ کے نئے نئے در کھل جائیں گے اور ایک اختراعی شکل وصورت کا انکشاف ہوگا۔ علامہ اقبال سب سے پہلے سرسید احمد خان کی علی گڑھ تحریک سے بے حد متاثر رہے، چونکہ

۱۹۰۷ء سے باقاعدہ طور پر مسلمانانِ ہند کے حقوق کے تحفظ کے سلسلے میں سرسید احمد خان کے نظریات کو انہوں نے ایک عقیدے کے طور پر اختیار کرلیا۔ اسی عقیدے کے پیشِ نظر اقبال اپنی شعری ونثری تخلیقات کے ذریعے نہ صرف مسلم قومیت کے اصولوں کو اجاگر کرتے رہے بلکہ انہوں نے مسلمانوں کے علیحدہ قومی تشخص برقرار رکھنے کی خاطر مضبوط فکری ونظریاتی نکات ابھارے، جو آگے چل کر آفاقی حیثیت کے حامل رہے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ ابتداء ہی سے علی گڑھ تحریک کے معاون نظر آرہے ہیں، اس سلسلے میں جب علامہ اقبالؔ کے ابتدائی منظوم کلام کا غور سے مطالعہ کرتے ہیں تو ضرور یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان کے کلام سے قومی شاعری اور ملی رجحان کا جو عکس دیکھنے کو ملتا ہے وہ بالکل اسی تحریک کی دین ہے، کیونکہ یہ تحریک ایک مکتبہ فکر کے ساتھ ساتھ ایک ادبی دبستان کا بھی اعتبار رکھتی ہے۔ اس سے پیشتر راقم نے اس بات کا ذکر کیا ہے کہ علامہ کی رسائی علی گڈھ تحریک کے حوالے سے ان کے دو محترم استاد پروفیسر آرنلڈ اور میر حسن سے ہوتی ہے۔

سرسید احمد خان کی تحریک پورے پنجاب پہ چھائی ہوئی تھیں، دسمبر ۱۸۷۳ء میں جب سرسید پنجاب آئے تو ان کا استقبال جوش وخروش سے کیا گیا ہے، جو اس حقیقت کو ظاہر کررہا تھا کہ مسلمان پنجاب کے فکری میلان کس قدر سرسید سے جڑے تھے۔ انجمن پنجاب کا قیام جو جنوری ۱۸۶۵ء میں ہوا تھا، اسی قیام سے ذہنی بیداری

اور علمی و عملی سرگرمیاں بھی شروع ہو چکی تھی ۔ چنانچہ انجمن نے اورینٹل کالج کے قیام کے ساتھ جدید تعلیمی مقاصد کی تکمیل کے لئے مفید کتابوں کی تالیف و ترجمہ کا کام بھی شروع کیا تھا۔ انجمن سے شائع شدہ رسالوں اور اخباروں نے لوگوں کے اذہان میں انقلاب برپا کر دیا اور صحافت کی ایک نئی دنیا شروع ہو گئی ،لوگ جدید دنیا سے روشناس ہو رہے تھے ، ان کی ذہنی تربیت کے علاوہ نئے خیالات وجود پا رہے تھے اتنا ہی نہیں بلکہ ادب نے اختراعی وجود پایا اور نئے نئے اسالیب سے ادیب واقف ہوئے ،جس سے اردو ادب کو نئی روح نصیب ہوئی ۔ دراصل انجمن پنجاب چند ایسے ذی فہم شخصیات کی وجہ سے کامیابی کی طرف گامزن تھی ،جن میں مولوی کریم الدین ، شیخ ضیاء الدین ، منشی پیارے لال آشوب ، پنڈت موتی لال بسمل اور خاص طور پر محمد حسین آزاد کے علاوہ مستشرق ڈاکٹر لائٹز اور اس وقت کے محکمہ تعلیم کے آفیسر جناب فلر اور ان کے جانشین کرنل ہالرائڈ قابل ذکر ہیں ۔

انجمن پنجاب کا قیام ہی ایک طرح کا علمی نشاۃ ثانیہ تھا، اس انجمن سے متاثر ہو کر علامہ اقبالؔ نے ایک خط تحریر کیا تھا ، جس میں مسلمان پنجاب کا ذکر انھوں نے ان الفاظ میں کیا ہے:

''یہاں کے لوگوں میں اثر قبول کرنے کا مادہ زیادہ ہے ،
سادہ دل صحرائیوں کی طرح ان میں ہر قسم کی باتیں سننے اور

ان سے متاثر ہو کر ان پر عمل کرنے کی صلاحیت اور مقامات
بڑھ کر ہے''۔ [۱۲]

سرسید احمد خان جب انگلستان کے سفر سے واپس آئے تو وہ بالکل معاشرتی و مذہبی اصلاح و تجدید کا ایک مستحکم نصب العین اپنے ذہن میں لیکر آئے۔ اور یہ جذبہ ''تہذیب الاخلاق'' کی صورت میں دسمبر ۱۸۷۰ء میں ظاہر ہوا، یہی رسالہ سرسیّد احمد خان کی فکر کا نمونہ تھا اور اس رسالے کے ظاہر ہوتے ہی ہر طرف سے مخالفت کا طوفان برپا ہوا۔ چونکہ اس رسالے نے اپنا کام کیا، ذی شعور سرسید نے اب آخر کار ۱۸۷۷ء میں مدرستہ العلوم علی گڑھ کی بنیاد ڈالی اور رسالہ تہذیب الاخلاق کو بند کرنے کا اعلان کیا، تاکہ علماء کی مخالفت قومی تعمیر و ترقی کے بنیادی مقاصد پر اثر انداز نہ ہو۔ سرسید احمد خان کی فکر اس طرف بھی رخ کر گئی کہ فکرِ مذہب کی تشکیل اور نئے علوم کی اہمیت و ضرورت کو نظر انداز نہ کیا جائے اور اس کی طرف رجحان ضروری ہے۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلم نوجوانِ اور آنے والی نسلیں مغربی سائنس اور عقلیت کے چیلنج کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار رہیں تاکہ وہ دین سے منحرف نہ ہو جائیں، ان تمام تر نکات سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ علامہ کے انگریزی خطابات کا بھی یہی مقصد تھا، جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ علامہ کے فکری انقلاب میں سرسید کی عقلی تحریک کا بہت بڑا ہاتھ ہے، حالانکہ ان خطبات کا اصل پس منظر

سفر یورپ ہے، لیکن سرسید کی عقلی تحریک سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔

سرسید احمد خان کی قرآنی تفسیریں عقل و فطرت کے عین مطابق وجود میں آئیں۔ اس سلسلے میں ''**الاسلام ھو الفطرت و الفطرت ھی الاسلام**'' کی فکر کا انکشاف ہوتے ہی ۱۸۸۰ء میں تفسیر القرآن کی پہلی جلد شائع ہوتے ہی سرسید پر ''نیچریت'' کا الزام عائد ہوا اور ان کے خلاف دوبارہ تکفیر سازی کی مہم شروع ہونے لگی۔ پنجاب میں یہ مہم کامیاب نہ رہی اور دوبارہ پنجاب کے سفر پر ان کے لئے زبردست استقبال ہوا۔ یہاں پر یہ ظاہر کرنا ناگزیر ہے کہ اس سے پیشتر جب ان پر تکفیر سازی کی مہم شروع ہوئی، پنجاب سے اس پر کوئی اثر نہ پڑا اور وہاں پر یہ مہم کامیاب نہ رہی، جو انہیں ان کی تصانیف ''تبئین الکلام'' (تفسیر بائبل) اور ''رسالہ احکام طعام اہل کتاب'' کے بارے میں عائد ہوئی۔ سرسید سے پنجاب والوں کے اس رشتے کے کئی سارے وجوہات ہیں، جن میں خاص طور پر سیاسی وجہ بھی قابل ذکر ہیں، لیکن یہاں پر اس بحث میں جانے کی ضرورت نہیں۔ سرسید احمد خان نے موضوع ''اسلام'' پر ایک زبردست تقریر کی تھی، جو انہوں نے یکم فروری ۱۸۸۴ء کو لاہور میں تعلیم یافتہ نوجوانوں کے اصرار پر کی، اس معرکۃ الآرا تقریر نے ان پر عائد الزامات کو کسی حد تک رد کرنے کی تلقین بھی پیدا کی۔[۱۳] اس ضمن میں ''پنجاب اخبار'' لاہور کے مطابق ''ہر ایک فرقے کے محقق گروہ پر ثابت کر دیا کہ وہ بے شبہ پکے مسلمان اور

اسلام کے سچے خیر خواہ ہیں''۔[۱۴] چنانچہ سرسید احمد خان کی فکر بعد میں بھی بحث و مباحث میں الجھتی رہی، یہاں تک آج بھی ان کے مذہبی فکر پر نکتہ چینی ہوتی رہتی ہے اور یہ ایک مدلل بحث بھی ہے۔ اس سلسلے میں مطالعے کے دوران چند ایسے نکات سامنے آئے ہیں کہ جن سے یہ انکشاف ہوتا ہے کہ کہیں کہیں انہیں تعصب کا بھی شکار ہونا پڑا اور کہیں کہیں اہل فکر نے استدلال کے تحت ان کی مذہبی فکر کو جانچ کر تنقید کی، جو ایک الگ موضوع ہے۔ حالانکہ راقم الحروف نے اس سلسلے میں چند موضوعات کا مطالعہ کیا، اس دوران ایک کتاب بعنوان ''فکر و آگہی'' مصنف ڈاکٹر انجمن آرا انجم زیر مطالعہ رہی۔[۱۵] اس کتاب میں ''سرسید کے بعض مخالف علماء'' موضوع کے تحت ایک مختصر سی بحث کی گئی ہے، جس میں مصنف نے خاص طور پر اس وقت کے دو مشہور علماء دین مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا محمد قاسم نانوتوی کے حوالے سے سرسید کے نظریات کے متعلق یہ اخذ ہوا کہ وہ (سرسیّد) دلائل عقلیہ کو اصل اہمیت دیتے ہیں، اور مشاہدے کے ذریعے مستنبط قوانین کو ان کے نزدیک بنیادی حیثیت حاصل ہے۔[۱۶] اس مختصر سے جائزے کے بعد ذہن میں اس بات کو رکھنا ضروری ہے کہ علامہ اقبالؔ اگر چہ سرسیّد کی عقلی تحریک سے متاثر تھے لیکن انہوں نے وہی کچھ سرسیّد سے لیا جو قرآن وسنت کے حوالے سے صحیح تھا، اس ضمن میں یہ مثل اقبالؔ کے حوالے سے ناگزیر بنتا ہے، مثل یوں ہے:

''خذ ما صَفاو دَ ع ما کَدِر''

(یعنی معقول بات اختیار کرو اور بُری بات ترک کروٗ)

علامہ اقبالؔ شعوری طور پر سرسید تحریک سے متاثر تھے، سرسید کی فکر سے ہم آہنگ ہو کر انہوں نے حب وطن کے عنصر کو جلا بخشی ۔علامہ اقبالؔ کی پہلی قومی نظم ''فلاحِ قوم'' ہے، [کے] اس نظم کا تعلق ان کے طالب علمی کے زمانے سے ہے، یہ نظم ''باقیات اقبال'' میں شامل ہے ۔اس نظم میں اقبالؔ نے کشمیریان لاہور کو اجتماعی جدوجہد،عزم وعمل اور جدید علوم وفنون کے حصول کے لئے کوشاں رہنے پر زور دیا۔ اس پیغام سے اس فکر کا عکس دیکھنے کو ملتا ہے جو سرسید، حالؔی اور نذیر احمد جیسی شخصیات اپنے تقریروں اور تحریروں میں پیش کرتے تھے۔اس ضمن میں اقبالؔ نے چند قطعات بھی جلسوں میں سنائے جو کہ ''رباعیات'' کے عنوان سے ''باقیات اقبال'' میں موجود ہیں ۔علامہ اقبالؔ کی فکر کا ارتقاء وقت کے ساتھ ساتھ ہوتا رہا جیسے ذہن وا ہوتا گیا، مشاہدات وتجربات سے سامنا پڑا تو فکر میں تغّیر ہوتا رہا اور نئے نئے فکری انقلاب اختراعی نظریات کی شکل میں سامنے آئے۔مشرقی دنیا سے شاید سرسید ایسے پہلے شخص تھے،جن کی فکر سے علامہ بے حد متاثر تھے،جس کا ذکر حالانکہ اس سے پیشتر بھی کئی بار ہو چکا ہے۔اس سلسلے میں علامہ نے غیر شعوری طور پر سرسید کی تفسیروں کا بھی مطالعہ کیا ہوگا، کیونکہ ان کے استاد محترم سید میر حسن اور پروفیسر آرنلڈ کے ذریعے ان تک رسائی ہوئی ہوگی۔شاید یہی وجہ ہے کہ ہمیں علامہ اقبالؔ کے ابتدائی کلام سے اجتہادی

نظریات کا بھی عکس ملتا ہے، ''باقیات اقبال'' میں موجودہ کلام سے ایک شعر:

ے کہا کسی نے فسانہ جو عرش وکرسی کا
وہ سادہ لوح ہوں میں کر لیا یقین میں نے [۱۸]

یہاں پر ایک اشارہ قابل غور ہے کہ عرش وکرسی والے خیالات پر اٹھانے والے سوال کا فکر سرسیّد ہی سے منسوب ہوسکتا ہے۔ اسی طرح ''بانگ درا'' سے نظم بعنوان ''خفتگانِ خاک سے استفسار'' کے یہ اشعار:

ے باغ ہے فردوس یااک منزلِ آرام ہے؟
یا رخ بے پردۂ حسنِ از ل کا نام ہے؟
کیا جہنم معصیت سوزی کی اک ترکیب ہے؟
آگ کے شعلوں میں پنہاں مقصد تادیب ہے؟ [۱۹]

علامہ کی یہی خصوصیت ہے کہ وہ کسی ایک ہی تحریک یا ایک ہی نظریہ کو کل نہیں مانتے، بلکہ ان کے فکری نظام کا یہ اصول ہے کہ اگر چہ ماخذات کچھ بھی ہوں، جب تک کہ قرآن وسنت کی کسوٹی پر وہ فکریات کھرا نہ اترے تب تک وہ فکر علامہ اقبال کے حوالے سے نامکمل ہے۔ اس سلسلے میں فکرِ اجتہاد بعد میں اس مقام کو پہنچا جہاں علامہ کو مجدد اسلام کہا گیا۔ کیونکہ ان کے اس فکری رویے کا پس منظر مشرق ومغرب کا تمام تر فکر ہے۔ علامہ کو اس کے باوجود سرسید کی عظمت کا اعتراف تھا، چنانچہ

جدیدیت کی تحریک کا آغاز سرسید سے ہی ہوا، سرسید وہ پہلے شخص رہے جن کی وجہ سے ۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستانی معاشرہ میں ایک انقلاب پیدا ہوا، انہوں نے رونما ہونی والی تبدیلیوں کے لئے اپنے ذہن کو تیار کیا اور ہمہ گیر اور دُور رس نتائج کا ادراک بھی کیا اور اثباتی ردعمل کے لیے اپنے ذہن کو تیار کیا۔ سرسیّد کی یہ کوشش کامیاب رہی اور انہوں نے انفرادی طور پر ایک ایسی جدوجہد میں حصہ لیا جس کے لئے شاید ہی کسی اور نام کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس حوالے سے علامہ اقبالؔ نے کہا:

''غالباً سرسیّد احمد خان دورِ جدید کے وہ پہلے مسلمان ہیں جنہوں نے آنے والے زمانے کے ایجابی مزاج کی جھلک دیکھ لی تھی، لیکن ان کی حقیقی عظمت اس میں ہے کہ وہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہے جنہوں نے اسلام کی نئی تعبیر کی ضرورت کو محسوس کیا اور اس کے لیے سعی کی''۔ [۲۰]

علامہ اقبال نے فکری تسلسل کے حوالے سے اپنے اندر فکر کے تغیّر کا رجحان ہر دور میں پیش کیا، خیالات کے کسی محدود دائرے کے اندر رہ کر انہوں اسی پہ اکتفا نہیں کیا بلکہ اکتشافی سعی سے ماورائی فکر و فلسفے کے دَر وا کیے۔ اس دور اندیش نے تنگ نظر تصورات کو آفاقی حیثیت دلوائی، اس ضمن میں ان کے تصورِ قومیت میں فکر کا وہ نظام منکشف ہوا کہ پوری نسلِ انسانی اس کے دائرے کے اندر شامل ہوگئی۔ اس سلسلے میں

انجمن حمایتِ اسلام کے پلیٹ فارم پر سنائی گئی ''نالہ یتیم'' سے لیکر ''فریاد امت'' تک کے علاوہ بانگ درا میں موجودہ ۱۹۰۴ء میں لکھی ہوئی نظم ''تصویر درد'' تک جو کلام نظر آتا ہے اس کلام میں وطنی وقومی تفکر کا احساس ملتا ہے۔ واضح رہے کہ ''فریاد امت'' کا ایک بند بانگ درا میں بعنوان ''دل'' کے تحت موجود ہے، یہ سارا کلام ان کے ابتدائی قومی تصورات کا ایک نمونہ بھی ہے۔ چونکہ بعد میں علامہ کے قومی تصورات میں تفکر کے حوالے سے ایک انقلاب برپا ہوا، جس کا مفصل جائزہ آنے والے صفحات میں پیش ہوگا۔

علامہ اقبال فطرت ہی سے ایک فلسفی تھے، ہر وقت ذی فہم اس الجھن میں نظر آئے کہ کیا علامہ صرف ایک شاعر ہے یا صرف ایک فلسفی یا علامہ ایک فلسفی شاعر ہے یا شاعر فلسفی۔ لیکن شاید چند اذہان انہیں ایک ممتاز شاعر مانتے ہیں اور ایک فلسفی بھی گنواتے ہیں، دراصل یہی حقیقت بھی ہے کہ جب وہ حساس ہوتے ہیں تو جذبۂ دل سے نکلا کلام انہیں ایک ممتاز شاعر کا وقار عطا کرتا ہے اور یہی ذہن جب اپنے تجسس بھرے انداز میں تفکر کا انکشاف کرتا ہے تو فلسفیوں کی صف میں ضرور نظر آتے ہیں۔ اس بات میں کوئی دورائے نہیں کہ علامہ اقبالؔ نے مشرق ومغرب کے مفکروں اور فلسفیوں سے فیض حاصل کیا، لیکن غور طلب بات ہے کہ جب ان کے ابتدائی کلام کا غور سے مطالعہ کرتے ہیں تو ضرور یہ حق سامنے آتا ہے کہ علامہ اس وقت بھی ایک

بڑے شاعر تھے اور ان کے کلام سے فلسفے کے ایسے نکات منکشف ہو رہے تھے جب انہوں نے شعوری طور پر کسی مشرقی یا مغربی مفکر کا مطالعہ بھی نہ کیا تھا۔ ان کے ابتدائی کلام سے جب نظم ''گل رنگین'' کا مطالعہ کرتے ہیں تو اس میں فلسفیانہ اور مفکرانہ خیالات کا انکشاف ہوتا ہے۔ اس نظم کے ابتدائی مصرعوں میں راز و نیاز کی کچھ باتیں بھی ظاہر ہوتی ہیں:[۲۱]

؎ بھا گئے انداز تیرے اے گلِ رعنا مجھے
مار ڈالے گا خوشی سے جھومنا تیرا مجھے [۲۲]

اسی طرح فلسفیانہ تفکر کے سلسلے میں ان کے نزدیک تلاش و جستجو کا سوز و ساز انسان کا مقصد بھی ہے اور اس کا طرۂ امتیاز بھی، اس جستجو میں ایک خلش بھی ہے اور لذت بھی، آفتاب صبح کو مخاطب کر کے شاعر کہتا ہے:[۲۳]

؎ آرزو نورِ حقیقت کی ہمارے دل میں ہے
لیلیٰ ذوقِ طلب کا گھر اسی محفل میں ہے
کس قدر لذتِ کشودِ عقدۂ مشکل میں ہے
لطفِ صد حاصل ہماری سعی بے حاصل میں ہے
دردِ استفہام سے واقف ترا پہلو نہیں
جستجوئے رازِ قدرت کا شناسا تو نہیں [۲۴]

چنانچہ مفکر اس بات میں یقین رکھتے ہیں اور نقاد اس حقیقت کو تسلیم کر چکے ہیں کہ علامہ اقبالؔ کے ہاں ابتدائی دور کے کلام میں تجسّس و ذوقِ استفہام کا عنصر نمودار تھا۔

"غالباً سب سے پہلے ابوظفر عبدالواحد صاحب نے اپنے مقالے "اقبال کا ذہنی ارتقاء" (اقبال نمبر، رسالہ اردو، ۱۹۳۸ء) میں ابتدائی دورِ شاعری کی اس خصوصیت کا ذکر اس انداز میں کیا ہے کہ اقبالؔ ایک طفلِ ناداں کی طرح سراپا استفسار نظر آتے ہیں"۔ [۲۵]

موصوف مزید لکھتے ہیں:

"......اس کے دل میں تذبذب اور شکوک کا ایک طوفان برپا ہے......زندگی اور حقائقِ زندگی کا وہ بھید پانا چاہتا ہے۔ چاروں طرف اس کی نگاہیں پڑتی ہیں مگر کسی طرف سے اس کی دل جمعی نہیں ہوتی......کہیں سے خاطر خواہ جواب نہیں پاتا۔ یہ سب جستجو محض اس لئے تھی کہ اقبال اپنے لئے ایک بڑا نصب العین اور مقصدِ حیات متعین کرنا چاہتے تھے......الخ"۔ [۲۶]

فکر کے حوالے سے ۱۹۰۵ء سے پیشتر، ایک غزل کا شعر دیکھئے:

؎ کوئی اب تک نہ یہ سمجھا کہ انسان
کہاں جاتا ہے، آتا ہے کہاں سے؟ [۲۷]

اسی فکر میں تغیّر نمودار ہوکر ذہنی ارتقاء یہاں تک پہنچا:

؎ خردمندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے

کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں، میری انتہا کیا ہے [۲۸]

اس تفکر کے حوالے سے ایک اور شعر:

؎ حیراں ہے بوعلؔی کہ میں آیا کہاں سے ہوں

رومؔی یہ سوچتا ہے کہ جاؤں کدھر کو میں! [۲۹]

اس سلسلے میں ''بانگ درا'' سے ایک اور شعر یوں ہے:

؎ بڑی باریک ہیں واعظ کی چالیں

لرز جاتا ہے آوازِ اذاں سے! [۳۰]

فکری ارتقاء سے اس شعر کا متن یوں تغیّر پاتا ہے:

؎ الفاظ ومعانی میں تفاوت نہیں لیکن

ملّا کی اذاں اور مجاہد کی اذاں اور! [۳۱]

اسطرح کی کئی ساری مثالیں ملتی ہیں، جیسے:

؎ بزم ہستی! اپنی آرائش پہ تو نازاں نہ ہو

تو تو اک تصّویر ہے محفل کی اور محفل ہوں میں [۳۲]

''بانگ درا'' کے اس شعر کو ''بال جبریل'' میں یوں پاتے ہیں:

ہے گرمیٔ آدم سے ہنگامۂ عالم گرم
سورج بھی تماشائی، تارے بھی تماشائی! [۳۳]

اس فکری ارتقاء کا عکس تو ''بانگ درا'' کے آخری دور کے کلام میں بھی نظر آتا ہے، اس حوالے سے علامہ کا تحریر کردہ کلام ''مارچ ۱۹۰۷ء'' کے عنوان کے تحت اس حقیقت کا انکشاف کرتا ہے:

زمانہ آیا ہے بے حجابی کا، عام دیدارِ یار ہوگا
سکوت تھا پردہ دار جس کا وہ راز اب آشکار ہوگا
سنادیا گوشِ منتظر کو حجاز کی خامشی نے آخر
جو عہد صحرائیوں سے باندھا گیا تھا پھر استوار ہوگا
نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا
سنا ہے قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہوگا [۳۴]

ان اشعار کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اگر اس منظوم کلام کو علامہ کے مجموعہ کلام ''بال جبریل'' یا ''ضرب کلیم'' میں رکھا جائے تو فکر کے حوالے سے یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ اس سے پیشتر کا کلام ہے، اس سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ علامہ کے فکر و فلسفہ میں کس قدر ابتداء ہی سے ارتقاء ہو رہا تھا۔ ''بانگ درا'' کے آخری دور کے کلام سے علامہ کی فکریات میں ارفع مقام منکشف ہو رہا تھا، اس

مجموعہ کلام سے بعنوانِ ''ظریفانہ'' چند اشعار تفہم کر سکتے ہیں:

؎ اٹھا کر پھینک دو باہر گلی میں
نئی تہذیب کے انڈے ہیں گندے
الکشن، ممبری، کونسل، صدارت
بنائے خوب آزادی نے پھندے
میاں نجار بھی چھیلے گئے ساتھ
نہایت تیز ہیں یورپ کے رندے [۳۵]

موضوعاتی تغّیر کے حوالے سے اس طرز کا یہ شعر بھی قابل نمونہ ہے:

؎ مسجد تو بنادی شب بھر میں ایمان کی حرارت والوں نے
من اپنا پرانا پاپی ہے، برسوں میں نمازی بن نہ سکا [۳۶]

علامہ کی خاندانی نسبت چونکہ کشمیری برہمن خاندان سے تھی، جس پر وہ فخر کرتے تھے۔ کیونکہ یہ خاندان فلسفہ و حکمت میں مشہور تھا، علامہ اقبال اپنے مجموعہ کلام ''ضرب کلیم'' میں نظم بعنوان ''ایک فلسفہ زدہ سیّد زادے کے نام'' میں اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

؎ ہے فلسفہ میرے آب و گل میں
پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں [۳۷]

علامہ کے ہاں متصوفانہ افکار ونظریات ابتداء ہی سے عیاں تھے، دراصل یہ ماحول انہیں اپنے خاندان ہی سے ملا تھا۔ علامہ کے والد بزرگ نور محمد مذہبی اور اخلاقی پاکیزگی کی وجہ سے اپنی مثال آپ تھے، تصوف کا مزاج ان کے دل ودماغ میں رچا بسا تھا اور یہ فطرتی بات ہے کہ علامہ اپنے گھر ہی سے تصوف سے متاثر رہے، چنانچہ اس حقیقت کا انکشاف علامہ اس شعر میں کرتے ہیں، جس کے حوالے سے وہ اپنے فرزند جاوید کو مخاطب ہو کر فرماتے ہیں:

؎ جس گھر کا مگر چراغ ہے تو
ہے اس کا مذاق عارفانہ [۳۸]

علامہ اقبالؔ کی فکر میں اس تیزی سے ارتقاء ہو رہا تھا، کہ ان کے تصوّرات میں بھی تغیّر وتبدل ہوتا رہا، علامہ نے آرزو اور جستجو کی تلقین کی ہے اور خود بھی عملی طور پر اس میں کھرے اترے، یہی وجہ ہے کہ علامہ کے خود کے فکری نظریات میں وقت کے ساتھ ساتھ ترمیمات دیکھنے کو ملتی ہیں۔ اس سلسلے میں ان کے ابتدائی متصوفانہ تصّورات بعد میں ایک نئے فکری نظام کے تحت وجود میں آئے، جن کا اصل ماخذ قرآن وسنت رہا، جو ان کے منظوم اور منثور دونوں طرح کے کلام میں ایک انقلابی شکل وصورت میں ظاہر ہوئے۔ اس حقیقت کا اظہار علامہ نے کئی مرتبہ اور کئی جگہوں پر کیا ہے، اس حوالے سے اقبالؔ کے خطوط سے ایک اقتباس درج کرنا مناسب سمجھتا ہوں:

''میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے کہ میرا فطری اور آبائی
میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے
یہ میلان اور بھی تیز تر ہو گیا تھا، کیونکہ یورپین فلسفہ بہ
حیثیت مجموعہ وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے مگر
قرآن میں تدبُّر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے
سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا......الخ''۔ [۳۹]

ابتدائی دور میں علامہ کا متصوفانہ لہجہ ''بانگ درا'' کے منظوم کلام بعنوان ''تصویر درد'' کے حوالے سے کچھ اس طرح تھا:

؎ وہی اک حسن ہے، لیکن نظر آتا ہے ہر شے میں
یہ شیریں بھی ہے گویا، بیستوں بھی، کوہکن بھی ہے [۴۰]

علامہ اقبالؔ طالب علمی کے زمانے ہی سے مطالعے کے شوقین رہے ہیں، چنانچہ اردو، فارسی کے ساتھ ساتھ انہیں پنجابی شاعری سے بھی دلچسپی رہی ہے، ممکن ہے کہ انہوں نے اس وقت بیدلؔ، غالبؔ اور بھلے شاہ جیسے شعراء کا مطالعہ کیا ہو، ان تینوں شعراء کے کلام میں تصّوف کا جو نظریہ منکشف ہوتا ہے وہ ''وحدت الوجود'' کا تصور ہے۔ اقبال کی فکر میں یہ وہ زمانہ تھا جب انہوں نے شیخ محی الدین ابن عربی کی تصانیف کا بغور مطالعہ نہیں کیا تھا، یا لاشعوری طور پر ان سے واقف تھے، اس سے

ابتدائی دور کے متصوفانہ خیالات علامہ کو کئی سارے ماخذات سے حاصل ہوئے ہیں۔اس میں بھی کوئی دورائے نہیں کہ وہ غالبؔ کے مدح خواں رہے ہیں، حالانکہ ان کی عزت میں ''مرزا غالب'' کے عنوان سے ایک نظم میں اپنے خیالات کا اظہار بھی کیا ہے، ممکن ہے کہ غالب کے متصوفانہ خیالات سے اقبالؔ متاثر رہے ہوں، خود مرزا غالبؔ کے تفکر میں بھی تصّورات بدلتے رہے اور ان کے ہاں زیادہ تر تصّوف کے حوالے سے فلسفیانہ نکات ابھرتے رہے۔اس طرح سے غالبؔ کے متصوفانہ تصّورات کبھی کبھی قارئین کو تذبذب میں الجھا دیتے ہیں، یہاں پر غالبؔ کی فکریات کو تفصیل سے پیش کرنے کی ضرورت نہیں، لیکن یہ کہنا غلط نہیں کہ جب ان کے اردو اور فارسی منظوم کلام کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ غالبؔ ''وحدت الوجود'' کے نظریات کو دل و دماغ سے تسلیم کر چکے تھے۔ان کی فکریات کے سلسلے میں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ غالبؔ کے نظریات بھی زمانے کے ساتھ ساتھ تغّیر و تبدل پاتے گئے، کیونکہ جب وہ کہتے ہیں:

ہر چند ہر اک شے میں تو ہے
پر تجھ سی تو کوئی شے نہیں ہے [۴۱]

یا اسی طرز کا ایک اور شعر:

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود
پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے [۴۲]

اس سے پیشتر اس بات کا تذکرہ ہو چکا ہے کہ علامہ اقبال کو ابتدا سے ہی مطالعے کا زبردست شوق رہا ہے اور خاص طور پر مذہبی علوم کے حوالے سے، یہاں تک شعوری طور پر مذہبی شخصیات یا مذہبی کتابوں سے خوب استفادہ بھی کیا۔ چنانچہ انہوں نے خود اس بات کا اعتراف کیا کہ وہ شیخ محی الدین ابن عربی اور عبدالکریم الجیلی کی تصانیف سے مستفید ہوا ہے۔ اس کے علاوہ نوافلاطونی فلسفہ، فلسفہ ویدانیت اور خاص طور پر شنکراچاریہ کی تحریروں کا مطالعہ علامہ کے حوالے سے قابل ذکر ہے، یہی وجہ ہے کہ ان کے کلام میں ان اذہان کی فکریات کا عکس دیکھنے کو ملتا ہے یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ کسی خاص دور تک ان کی فکر کی آمیزش بھی نظر آتی ہے۔ علامہ اقبال نے فلسفہ ویدانیت اور شنکراچاریہ کی تحریروں کے مطالعے کے لئے سنسکرت زبان بھی سیکھ لی تھی۔ جو ان کی علمی جستجو کی سب سے بڑی مثال ہوسکتی ہے۔ اس مختصر سے جائزے کے بعد یہ بات سامنے آتی ہے کہ علامہ کے ابتدائی متصوفانہ تصورات میں ان شخصیات کی فکر کا پرتو ملتا ہے، جو بعد میں تبدیل ہوکر نئے نظریات کی شکل میں سامنے آتے ہیں۔

جہاں علامہ اقبال کے ابتدائی کلام سے متصوفانہ تصورات یا متصوفانہ رجحانات نظر آتے ہیں، اُسی طرح اس دور کی شاعری میں ان کے کلام میں رومانی رجحانات صاف منکشف ہورہے ہیں۔ چنانچہ بعد میں رومانیت پسندی علامہ اقبال

کے ہاں اپنا ایک الگ مقام حاصل کر گئی ، کیونکہ ارتقاء مسلسل ہو رہا تھا۔علامہ کا اپنا تخیل اس بلندی کو چھوتا ہوا نظر آتا ہے، جہاں یہ فن بلندی کو پہنچا اور ایک ممتاز فن کار کی حیثیت سے علامہ شاعری کی دنیا میں بھی دوسرے فن کاروں کے لئے ایک آئیڈ ل Ideal بن گئے ۔اردو شاعری کے علاوہ روحانی رجحانات ان کے فارسی کلام میں بھی منکشف ہوتے ہیں، جہاں ان کے تخلیقی فن نے ایک اختراعی شکل وصورت ظاہر کی ۔

انقلاب فرانس نے عالمی ادب کا رُخ ہی بدل ڈالا اور ادب میں جوسب سے بڑا تغیّر دیکھنے کو ملا وہ یہ تھا کہ ادب کلاسیکیت کی قید سے آزاد ہو گیا۔آزادی کی یہی تحریک رومانی تحریک کہلائی۔رومانی تحریک دراصل ایک نظریہ (Theory) لیکر آیا اور یہ نظریہ عقل یعنی (Rationalism) سے متخالف ہو کر اور اس کی حکمرانی کو ختم کر کے جذبات واحساسات کو اہمیت دینے میں گامزن ہوئی۔اس وجہ سے فرد کی عظمت کو تسلیم کیا اور ادب میں پہلی بار اظہارِ ذات کی اہمیت کا احساس دلایا۔ چنانچہ کلاسیکیت محدود احاطے کو اپنے اندر جگہ دینے میں مصروف تھی ،جس کی وجہ سے کلاسیکیت کے لئے شہری زندگی ہی سب کچھ نظر آنے لگی۔اس سے پیشتر عوام اور دیہاتی زندگی کا کوئی خیال ہی نہ تھا، رومانیت کی اس تحریک نے عوام اور دیہاتی زندگی کو ادب کا مرکز ٹھہرایا اور عوام کی سادہ زبان اظہار کا ذریعہ بنی۔

رومانیت پسند فن کار کی عظمت اس حقیقت میں چھپی ہوئی ہے کہ اس کے وجود میں جذبات و تخیل، امید آفرینی اور آزادی کا رجحان ہوتا ہے۔ انسانی وجود کی وہ ساری صلاحیتیں ظاہر ہوتی ہوئی نظر آتی ہیں جو اس کے روح کے اندر موجود ہوتی ہیں اور اس کی انفرادیت اور دروں بینی کا اظہار ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ امنگیں، آرزوئیں اور حوصلے ابھر کر سامنے ظاہر ہو کر اس کی زندگی کا رُخ ہر موڑ پہ بدل دیتے ہیں اور اس کی رُوح کے ساتھ ساتھ اس کے وجود کا ارفع مقام کی طرف ارتقاء ہوتا ہے۔

اس تحریک نے کم ہی وقت میں عالمی ادیبوں، دانشوروں اور نقادوں کے ذہن کو متاثر کیا۔ ایک فرد کے اندر جذبات و احساسات متحرک ہوئے اور ذہن کو ٹٹولنے کی ضرورت بھی محسوس ہوئی اور یہی سے نفسیات ادب کے میدان میں داخل ہوئی۔ چنانچہ ہارٹلے نے تلازمۂ خیال (Association of Ideas) کا جو تصّور پیش کیا تھا اس کو فوقیت ملی، اسی طرح ہیوم نے حسّی تجربے کو وسعت دی اور عقل کی حقیقت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ فرانس میں ادبی حیثیت کے حوالے سے علامتیت اور ابہام کا جو رجحان زور پکڑ گیا اس کی وجہ بھی یہی تحریک تھی، یہاں تک کہ کیٹس اور کولرج جیسے ممتاز شاعر اور نقاد بھی اس تحریک سے متاثر ہوئے۔ وڑزورتھ (Wordsworth) انقلاب فرانس کے وقت وہیں موجود تھے اور جب اپنے ملک میں واپس آئے تو اس تحریک سے بے حد متاثر ہو چکے تھے اور کولرج (Colredge)

کی مدد سے نئی شاعری کی بنیاد ڈالی ۔اس وجہ سے انگلستان میں رومانی شاعری اور رومانی تنقید کی بنیاد وڑزورتھ (Wordsworth)اور کولرج (Colredge) کے ہاتھوں پڑی۔ چنانچہ وڑزودتھ نے ''لیریکل بیلڈ''(Lyrical ballad) کی تمہید میں جوتنقیدی خیالات کا اظہار کیا ہے اس میں ان کے روحانیت پسند ہونے کا ثبوت ملتا ہے ۔ وڑزورتھ (Wordsworth) کا ذکراس وجہ سے ضروری ہے کہ ان سے متاثر ہوکر علامہ نے اپنے ابتدائی کلام کو جدت پذیر کیا اور شاید یہیں سے انہیں ایک ایسی راہ ملی جس کی تلاش علامہ کوتھی اور بعد میں ان کے پوشیدہ تخیل بھرے انداز ابھرکر سامنے آئے ۔ ١٩٠١ء میں مخزن کا اجراء ہوا، تو اس نے ہٹ کر ایک ایسے انداز کو اختیار کیا، جس سے ایک نئی زبان کا مزاج اور نئے موضوعات کا اختراع ہوا، چنانچہ اس وجہ سے نوجوان ادباءمخزن کی طرف متوجہ ہوئے۔اس ضمن میں ڈاکٹر سید عبداللہ کا یہ قول مزید واقفیت کا ثبوت پیش کرتا ہے کہ ''مخزن سے اس زمانے کے سب ادیب متاثر ہوئے''۔ [٣٤] اس رسالہ میں اشاعت کے لئے جن ادبا نے بڑھ چڑھ کر حصّہ لیا ان میں اقباؔل، ابوالکلام آزاؔد، سید سلیمان ندوی، ظفرعلی خان، خوشی محمد ناظر، سجاد حیدر یلدرم، راشد الخیری ،مہدی حسن افادی، آغا شاعر قزلباش، مرزا محمد سعید، غلام بھیگ ،تلوک چند محروم، اکبرالہ آبادی، احسن لکھنوی، سرور جہاں آبادی ، طالب بنارسی ،محمد علی جوہر، سلطان حیدر جوش، خواجہ حسن نظامی ،محمد اکرام ،عزیز مرزا،

سید نذیر حسین، شیخ عبدالقادر جیسی شخصیات کے نام شامل ہیں۔ اس طرح ''مخزن'' میں ممتاز علماء وادباء کی تخلیقات دیکھنے کو ملتی ہیں۔ اس رسالے کی وجہ سے علامہ اقبال کو لکھنے کا بھی ایک رجحان ملا اور اتفاقاً اس میں ایسے موضوعات عام تھے جو رومانی تصورات سے بھرے پڑے تھے اور ان شخصیات کی تحریریں اس میں شائع ہو رہی تھی جو سب کے سب رومانیت پسندی کے دلدادہ تھے۔ اس وجہ سے یہ کہنا صحیح ٹھہرتا ہے کہ علامہ اقبال کے رومانی نظریات میں جو رجحان بڑھا، اس میں رسالہ ''مخزن'' کا بھی ایک اہم رول ہے، واضح رہے کہ علامہ اقبالؔ کو ''مخزن'' رسالہ کی تحریروں میں رومانیت پسندی کے حوالے سے اولیت کا درجہ حاصل رہا۔

علامہ اقبالؔ دراصل یونیورسٹی کے دنوں ہی سے مغربی ادب سے اچھی طرح روشناس ہوئے اور وہاں سے مغربی شعرا کے فکروفن سے مستفید ہوئے، جہاں سے وہ رومانیت پسندی سے متاثر ہوئے۔ اس کا تذکرہ علامہ یوں کرتے ہیں:

> ''ہیگل اور گوئٹے نے اشیاء کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں میری رہنمائی کی۔ بیدلؔ اور غالبؔ نے مجھے یہ سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقدار اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت کیسے زندہ رکھو۔ اور وڑزورتھ نے طالب علمی کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچالیا۔''[۴۴]

یہاں یہ بات قابل فہم ہے کہ علامہ نے وڑ ز ورتھ سے متاثر ہونے کا اعتراف کیا ہے۔ بانگ درا کے منظوم کلام سے جب ابر کہسار، آفتاب، چاند، شمع، ستارہ، صبح، موجِ دریا، طفلِ شیر خوار اور جگنو وغیرہ کا مطالعہ کرتے ہیں، تو رومانی رجحانات سے یہ بھری پڑی نظمیں وڑ ز ورتھ کی فکر کی یاد دلاتے ہیں۔ علامہ اقبالؔ کو وڑ ز ورتھ اور رومانی تحریک سے دلچسپی ہونے کے دو اہم وجوہ ہیں۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ مشرقی فکریات کا جب تجزیہ کرتے ہیں تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ فکر وادب کی مغربی تحریکوں میں رومانی تحریک مزاجِ مشرق سے بالکل قریب ہی نہیں بلکہ ہم آہنگ بھی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اقبالؔ کا فکر ایک ممتاز رومانی مفکر اور شاعر کی حیثیت رکھتا ہے۔ علامہ اقبال کے فکر وفلسفہ کی یہ خصوصیت رہی ہے کہ وہ صرف اور شاعروں کی طرح قارئین کو صرف محظوظ ہی نہیں کرتے بلکہ ان کے ہاں مقصدیت کا پرچار ہوتا ہے۔ رومانی تصّور کے سلسلے میں وہ منظر نگاری کا پرتو اس لحاظ سے نہیں کرتے کہ آنکھوں کو صرف مسرت حاصل ہو بلکہ ان کی منظر نگاری میں ایسے فکری نکات منکشف ہوتے ہیں جو ایک فرد کو فکر کے حوالے سے راز و نیاز کی باتیں سکھاتا ہے۔ مجموعہ کلام ''بانگ درا'' سے چند اشعار:

ے حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انسان میں وہ سخن ہے، غنچے میں وہ چٹک ہے

یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا

واں چاندنی ہے جو کچھ، یاں درد کی کسک ہے [۴۵]

یہاں اقبالؔ نے حسن پرستی کا جلوہ کن فطرتی عناصر میں پیش کیا ہے، اعلیٰ منظر نگاری کے ساتھ ساتھ فکر کے بے شمار نکات ابھر آتے ہیں۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کہ علامہ اقبالؔ نے اسماعیل میرٹھی، محمد حسین آزادؔ، حیدر علی نظم طباطبائی، سرور جہاں آبادی جیسے فطرت پسند شعرا کی طرح الفاظ متعین کیے، لیکن اس انداز سے کہ جس میں حسنِ ازل کی جھلک نظر آتی ہے۔ اس طرح سے فطرتی عناصر کو اس قدر تشبیہاتی اور استعاراتی انداز میں پیش کیا کہ محدود دائرے سے نکل کر ایسے علامتی رنگ میں پیش کیا کہ ان پر فکر کا ایک نیا لبادہ اُوڑھ دیا۔

علامہ اقبالؔ کو مغرب کی جس تحریک نے سب سے زیادہ متاثر کیا وہ رومانی تحریک ہی تھی، چنانچہ اٹھارویں صدی کے نصف ثانی میں کانٹ اور شیلنگ جیسے اذہان نے مغرب کی سوچ میں جو عظیم انقلاب پیدا کیا اور جس سے فکر و نظر کا ایک نیا انداز وجود میں آیا، جس نے ظاہر سے باطن کی طرف اپنا رُخ موڑ دیا اور بہت کم وقت میں یہ تحریک پورے یورپ پر چھائی ہوئی نظر آئی۔ انگلستان میں ولیم بلیک، وڑز ورتھ، کالرج اور شیلے جیسی شخصیات اس کے ممتاز نمائندے رہے۔ اس تحریک نے تو اقبالؔ کو ابتدا ہی سے متاثر کیا تھا اور فطرتی طور پر ان کا ذہن اس سے مائل بھی

تھا، حالانکہ وقت گذر نے کے ساتھ ساتھ ان کی دلچسپی میں اضافہ بھی ہوتا گیا اور اس سلسلے میں انہوں نے جرمن اور انگریزی روحانی شعراء کا غائر مطالعہ کیا اور ان سے مستفید ہو کر بیشتر کا اثر بھی قبول کیا۔ جرمن شعراء میں گوئٹے، ہائنا اور ہرڈر اور اسی طرح انگریزی شعراء میں وڑ زورتھ، بائرن اور شیلے خاص طور پر قابل ذکر ہیں جن سے اقبال متاثر رہے اور ان کے فکر وفن کی داد بھی دی۔ اگر چہ اس سے پیشتر اردو اور فارسی شاعری میں رومانی رجحانات دیکھنے کو ملتے ہیں، لیکن علامہ کی فکر اس لحاظ سے اختراعی تھی، کیونکہ انہوں نے کائنات کی توجیہہ وتشریح ذات کے حوالے سے کی جو رومانی تحریک کا اصل بھی رہا، اس طرح سے یہ سلسلہ علامہ کی شاعری میں مسلسل ارتقاء کرتا رہا اور یہی وجہ ہے کہ ہم نظم ہمالہ سے لیکر ارمغان حجاز تک کا یہ سفر رواں دواں دیکھتے ہیں۔

اقبال دراصل مجدد عصر ہے، وہ پیش کیے گئے نظریات کو مکمل طور پر رد نہیں کرتے بلکہ جہاں تردید کی ضرورت تھی، حالانکہ انہوں نے ترمیم کر کے ان نظریات سے ایسے بے ہودہ عنصر نکال کر زمانے کے سامنے ایک ٹھوس اور مقدس نظریہ رکھا، جس کا ماخذ قرآن وسنت ہی تھا۔ علامہ کے فکر وفلسفہ کی یہی خصوصیت انہیں آفاقیت کا جواز پیش کرتی ہیں، اسی لئے تو انہوں نے قدیم وجدید علم وفن کو حاصل کرنے کی تلقین کی۔ فکر اقبال کا چنانچہ ابتدا ہی سے ایک باضابط ارتقاء ہو رہا تھا اور فکر کا یہ رجحان ان

کے ہاں ہر معنی میں مثبت اور جاندار متعین تھا۔ اس طرح سے جب ان کے تصّورِ وطینت یا وطنی رجحان کا احاط کرتے ہیں تو اس فکر کے حوالے سے ان کے ابتدائی دور کی شاعری میں اس جذبے نے ماحول اور عصری حالات کے زیر اثر ہندوستانی قومیت اور وطنیت کا روپ اختیار کرلیا تھا۔ چنانچہ بعد میں جب انہیں لگا کہ اس محدود تصور نے انسانیت کے لیے خطرے کھڑا کیے تو اس جذبے نے اپنی تکمیل کے لئے اسلام کی آفاقیت کا سہارا لیا، حالانکہ فکر و نظر کا مرکز وہی رہا لیکن دائرے وسیع تر ہوتے چلے گئے۔

اُردو شاعری میں حب الوطنی کا موضوع چنانچہ جدید نظم کی تحریک کے ساتھ نیچرل شاعری کے لوازم کے طور پر مغرب سے آیا اور یہاں پر حالؔی اور آزاؔد جیسے شعراء نے اس موضوع پر نظمیں تخلیق کیں، ان منظوم تحریروں کو ذہن نشین کرنے کے بعد یہی معلوم ہوتا ہے کہ حبِ وطن دراصل اہل وطن کی محبت و خدمت کے جذبے سے میل کھاتا ہے، اس کی مثال حالؔی کے ان چند اشعار سے واضح ہوسکتی ہے:

ے تم اگر چاہتے ہو ملک کی خیر
نہ کسی ہم وطن کو سمجھو غیر
سب کو میٹھی نگاہ سے دیکھو
سمجھو آنکھوں کی پتلیاں سب کو [۴۶]

یہاں پر یہ واضح ہو جاتا ہے کہ حآلی وطن کی بنیاد پر ہندو مسلم اتحاد کا پیغام بھی دیتے ہیں، اس طرح سے بعد میں جن شعرا نے حآلی اور آزآد کے فکری رجحان کو آگے بڑھایا ان کی بھی ایک بڑی تعداد ہے۔ جب وطنیت کا رجحان علامہ اقبال کی فکر کے دائرے میں دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں تو بالکل ایک اچھوتا اور نیا نظریہ سامنے آتا ہے۔جس سے شاعری میں وطن پرستی کی بنیادی باتیں ہی نہیں بلکہ ایک نئ فکر کا آغاز ہوتا ہے جس سے وطنیت کے محدود دائرے کو توڑ کر ایک ماورائی فضا نصیب ہوتی ہے۔علامہ اقبال کا وہ منظوم کلام جن میں وطن کی سرزمین سے دلی عقیدت ومحبت اور ہندوستان کے کوہ و دریا، مناظر و مظاہرِ فطرت سے گہرے لگاؤ کا اظہار کیا گیا ہے، اس سلسلے میں ہمالہ، ابر کوہسار، ایک آرزو، رخصت اے بزم جہاں! وغیرہ جیسی نظمیں شامل ہیں۔''ہمالہ'' اس لحاظ سے ایک غیر معمولی نظم ہے، یہ نظم اس تاریخ کی غماز ہے جس سے قوم ہندوستان کا ایک گہرا رشتہ ہے۔اس میں فکر کا وہ عنصر موجود ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوہ ہمالیہ سرزمین ہند کی عظمت ورفعت کی علامت ہے، ہندوستان کا پاسبان ہے اتنا ہی نہیں بلکہ اقبآل نے کس انداز سے یہ انکشاف کیا ہے کہ ہمالہ کا دامن اس قدیم آریائی تہذیب کا اولین گہوارہ بنا جس کی حسرت بھری یاد اس تہذیب سے شاعر کی رومانی وابستگی کی دلیل ہے۔منظر نگاری کے حوالے سے اس منظوم کلام کا کوئی جواب نہیں۔ اسی طرح باقی منظوم کلام میں ''ترانہ ہندی'' یا

''ہندوستانی بچوں کا قومی گیت'' میں وطن کی عظمت ومحبت کا پر جوش اظہار ملتا ہے۔
''سارے جہاں سے اچھا'' کا جذبہ اگر چہ ایک فطری احساس تھا، لیکن غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ الفاظ کس کے قلم کی آواز ہے، اسی کا نام تو اقبالؔ ہے اور بعد میں اس کا جواب خود ہی دیتے ہیں کہ وہ ''ہندوستان ہمارا'' ہے۔ اس منظوم متن سے جو بات کھل کر سامنے آتی ہے وہ یہ احساس ضرور دلاتا ہے کہ حب الوطنی کا جذبہ کس قدر اقبالؔ کے دل میں بھی گھر کر چکا تھا۔ حالانکہ ''ترانہ ہندی'' ایک ایسی علامت بن گیا کہ علامہ کے نکتہ چین بھی ترنم میں گاتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ:

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا
ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا

علامہ کے فکری ارتقاء میں جن نئے نظریات نے جگہ لی، اس بنا پر انہیں تنقید کا شکار ہونا پڑا کیونکہ علامہ کا فکر اب آفاقی حیثیت حاصل کر چکا تھا، لیکن ستم ظریفی یہ تھی کہ انہوں نے بہر صورت میں قرآن وسنت کو اول وآخر مانا جو دنیا کو راس نہ آیا۔ علامہ کا کوئی محدود مکان نہیں تھا، وہ صرف مشرق کو کل نہیں مانتے بلکہ مغرب کے ساتھ ساتھ وہ پوری دنیا کو ایک انسان کا گھر سمجھتا تھا اور وہ بھی بنا کسی رنگ ونسل اور ذات پات کے۔ بانگ درا سے ''ترانہ ہندی'' ۱۹۰۵ء سے پیشتر لکھی ہوئی نظم ہے یا ''ہندوستانی قومی بچوں کا گیت'' بھی اس سلسلے میں قابل ذکر ہیں اور اسی عہد میں ''نیا

شوالہ'' بھی تحریر ہوئی ۔ اس زمانے میں علامہ اقبال کی نسبت ہندوستان سے ان اشعار میں منکشف ہوتی ہے:

سچ کہہ دو اے برہمن! گر تو برانہ مانے
تیرے صنم کدوں کے بت ہو گئے پرانے
اپنوں سے بیر رکھنا تونے بتوں سے سیکھا
جنگ وجدل سکھایا واعظ کو بھی خدانے
آ، غیریت کے پردے اک بار پھر اُٹھادیں
بچھڑوں کو پھر ملادیں، نقشِ دوئی مٹادیں
سونی پڑی ہوئی ہے مدت سے دل کی بستی
آ،اک نیا شوالہ اس دیس میں بنا دیں [۴۷]

یہ نظم وطن پرستی کے جذبہ میں اس قدر نمایاں ہے کہ اردو شاعری میں اس کی کوئی مثال ہی نہیں ملتی ۔ واضح رہے کہ یہ نظم پہلے مارچ ۱۹۰۵ء کے مخزن کے شمارے میں شائع ہوتی تھی ۔ یہاں پر اس نظم سے چند متروک کلام کو بھی پیش کرتا ہوں ، جو کہ بانگ درا میں موجود نہیں:

زنّار ہو گلے میں ، تسبیح ہاتھ میں ہو
یعنی صنم کدے میں شانِ حرم دکھادیں

مندر میں ہو بلانا جس دم پجاریوں کو

آوازۂ اذاں کو نا قوس میں ملادیں [۴۸]

ان تمام تر شعری مثالوں سے یہی بات سامنے آتی ہے کہ ان اشعار میں بنیادی محرک، انسان دوستی کا جذبہ ہی ہیں۔ علامہ چونکہ بعد میں اپنے ابتدائی نظریہ وطنیت اور جذبۂ قومیت کا اظہار کچھ یوں کرتے ہیں:

''میں سماجی اتحاد کے لئے وطن کو ایک بنیاد سمجھتا تھا، اس لئے خاکِ وطن کا ہر ذرہ مجھے دیوتا دکھائی دیتا تھا۔ اس وقت میرے خیالات بہت کچھ مادیت کی طرف مائل تھے۔ سوائے وطن کے مجھے انسانوں میں اتحاد کے لئے کوئی دوسرا ذریعہ دکھائی نہیں دیتا تھا''۔ [۴۹]

علامہ کے متعلق اس بات کا ذکر اس سے پیشتر بھی ہوا ہے کہ علامہ کا فکری تبدل وقت کے ساتھ ساتھ ہوتا رہا، اس حوالے سے جب زمانہ ۱۹۰۵ء سے لیکر ۱۹۰۸ء کا مطالعہ کرتے ہیں تو مغرب میں تعلیم کے سلسلے میں انہوں نے اس دوران ہسپانیہ اور سسلی جانے کا موقع بھی پایا اور وہاں سے انہوں نے مسلمانوں کی عظمت رفتہ کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا، جو کہ اس سے پہلے انہوں نے صرف کتابوں میں پڑھا تھا۔ نظم ''صقلیہ'' کا یہ بند پڑھ کر ضرور آنکھوں میں آنسو آتے ہیں:

؎ نالہ کش شیراز کا بلبل ہوا بغداد پر
داغؔ رویا خون کے آنسو جہاں آباد پر
آسمان نے دولتِ غرناطہ جب برباد کی
ابن بدروںؔ کے دلِ ناشاد نے فریاد کی
غم نصیب اقبال کو بخشا گیا ماتم ترا
چن لیا تقدیر نے وہ دل کہ تھا محرم ترا[۵۰]

اسی طرح جب نظم ''بلادِ اسلامیہ'' کا مطالعہ کرتے ہیں تو اس کلام میں دلی، قرطبہ اور قسطنطنیہ کا ذکر ملتا ہے، واضح رہے کہ یہ نظم ۱۹۰۸ء کے بعد کی نظم ہے، چند اشعار درج ذیل ہیں:

؎ ہے زمین قرطبہ بھی دیدۂ مسلم کا نور
ظلمت مغرب میں جو روشن تھی مثلِ شمع طور
بُجھ کے بزمِ ملّتِ بیضا پریشان کر گئی
اور دیا تہذیب حاضر کا فروزاں کر گئی
قبر اس تہذیب کی یہ سرزمین پاک ہے
جس سے تاکِ گلشنِ یورپ کی رگ نمناک ہے

اسی عہد میں ''ترانہ ملی'' سامنے آتی ہے، ایک اور مشہور و معروف منظوم

کلام ''وطنیت'' کے عنوان سے ابھر آیا۔ وطنیت نظم سے چند اشعار پیش کرنا چاہتا ہوں، جس سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اب علامہ کے ہاں وطنی شعور کس قدر رچا بسا تھا اور ان کی فکر کن بلندیوں کو چھوتی ہوئی نظر آتی ہے:

؎ مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آزر نے ترشوائے صنم اور
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
یہ بت کہ تراشیدۂ تہذیب نوی ہے
غارت گرِ کاشانۂ دین نبوی ﷺ ہے
بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے
اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے [۵۱]

دراصل علامہ اقبال نے سفر یورپ کے دوران تلخ حقائق کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا تھا، اس لیے وہاں سے واپسی کے بعد انہوں نے وطن پرستی کے خطرناک رجحان کے بجائے حب الوطنی اور مادرِ وطن سے پیار و محبت اور اس کی خدمت پر اپنی پوری صلاحیتیں صرف کردیں۔انیسویں صدی کی سیاسی زندگی نیشنلزم (Nationalism) کے رجحان سے مخصوص ہے، لیکن اس زمانے میں بھی دیکھا

جائے تو نیشنلزم کے رجحان میں کوئی کمی پیشی نہیں آئی۔علامہ کے ہاں حب الوطنی یا وطن دوستی، ''قوم پرستی (Nationalism) سے بالکل مختلف تھا اور یہی وجہ ہے کہ علامہ کواس ضمن میں بہت ہی تنقید اور نکتہ چینی کا شکار ہونا پڑا، ان کے خیال کے مطابق لوگوں نے حب الوطنی کو قومیت (Nationalism) کی (Political Theory) یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ کسی خاص سیاسی نظریہ میں ضم کر دیا۔ حالانکہ علامہ اقبالؔ حب الوطنی کو نہایت ہی عمدہ نیکی سے تعبیر کرتے ہیں اور انسان کی زندگی میں اس کا ایک مقام ہونے کی تلقین کرتے ہیں۔علامہ مغرب کے اس فکر وفلسفہ کے سخت خلاف تھے جس میں انہوں نے وطن کے لیے تقدیس اور برتری واعلیٰ معیار کوکسی بھی صورت میں چاہا اور وطن پرستی کے اس تصور میں وہ قوم پرستی میں مخلوط ہوتے ہوئے نظر آنے لگے اور وطن کی یہ جارحانہ محبت انہیں انسان دوستی کے بجائے انسان دشمنی کی طرف مائل کرتی گئی اور قومیت یعنی(Nationalism) جیسے تصورات کا وجود بنتے ہی ان کے خیالات اور امور اس طرح تبدیل ہوتے ہوئے نظر آئے کہ دنیا بھر میں ہنگامے برپا ہوئے ، وطنیت کا یہ نظریہ علیحدگی زمانہ حاضرہ کی اختراع ظاہر ہوا۔اس میں کوئی دورائے نہیں کہ پہلی اور دوسری عالمگیر جنگیں اسی کی مرہونِ منت ہیں۔علامہ اس بات میں ایقان رکھتے ہیں کہ عسکری قومیت کا وجود میں آنا اسی قوم پرستی کا نچوڑ ہے اور یہ جنگ و جدل میں ضرور تبدیل ہوتی ہیں۔اقبال کے خیال کے مطابق کہ ہم اس کا نتیجہ صرف خون

ریزی اورانسان دشمنی میں پاتے ہیں۔علامہ کے فارسی منظوم کلام میں ''رموز بے خودی''
کے حوالے سے ان ہی خیالات کا اظہار یوں ملتا ہے:

؎ آں چناں قطعِ اخوت کردہ اند
بروطن تعمیر ملت کردہ اند
تاوطن راشمع محفل ساختند
نوعِ انسان راقبائل ساختند

(یعنی، اہل مغرب نے بھائی چارے کی جڑیں اس طرح کاٹی ہیں کہ قوم کی تعمیر وطن پر کی ہے۔جب سے انہوں نے وطن کو محفل کی شمع قرار دیا ہے۔اس وقت نوع انسان مختلف قبیلوں میں بٹ گئی ہے)

علامہ اقبال کے سامنے قیام یورپ کے دوران مطالعے اور مشاہدے کے نتیجے میں محدود مغربی تصور وطنیت کے تاریک پہلو ظاہر ہوئے اور انہیں یہ احساس ہوا کہ یہ تصور انسانیت کے وسیع تر مفاد کے منافی ہے۔جس کی وجہ سے ان کے انداز فکر میں ایک بنیادی اور اساسی تبدیلی واقع ہوئی۔اب اقبالؔ کو یقین ہو چکا تھا کہ تمام انسانیت کی فلاح و بہود کے لئے بین الاقوامی اخوت اور اتحاد کی ضرورت ہے۔ حالانکہ اس حقیقت سے شاید کسی کو انکار ہوسکتا ہے کہ فرانس اور امریکہ نے قطعِ اخوت کے فلسفے کو ہوا دی، نپولین نے اپنے ملک کو حب الوطنی کا جذبہ عطا کیا،لیکن اس کی وجہ

سے اس کے دشمن ملکوں میں مخالفت کے رنگ میں قومیت کا جذبہ ابھر آیا اسی طرح ان سیاسی لیڈروں کے علاوہ مغرب کے دانشوروں نے بھی اسی قومیت کے فلسفے کا خیر مقدم کیا جن میں ہیگل اور مزینی کے نام لئے جا سکتے ہیں، ان دو فلسفیوں کے خیال میں وطنیت ہی ایک ایسی چیز ہے جو انسانی حکومت کی بنیاد ہو سکتی ہے۔

اقبالؔ چونکہ اسلامی نقطہ نظر سے دیکھتے تھے اور جانتے تھے کہ وطنیت کا نظریہ سیاسی طور پر بنی نوعِ انسان میں عداوت پیدا کرتا ہے۔اسلام تو جغرافیائی حدود اور نسلی امتیازات کا سخت مخالف ہے اور اسلامی قومیت کا اصل اصول نسلی اور لسانی وحدت کی بجائے عقیدہ توحید اور رسالت کی خالص روحانی بنیادوں پر استوار ہے جو تمام نسلِ انسان کے لئے ایک مرکز مہیا کرتا ہے۔شاید یہی وجہ ہے کہ انہوں نے مغربی انداز کی نیشلزم اور حب الوطنی کے نظریے سے انحراف کیا اور اس کے بدلے میں ملتِ اسلامیہ کے احیاء کو اپنا شعار بنالیا، جس کی مثال ''ترانہ ہندی'' کے مقابلے میں ''ترانہ ملیّ''، جیسی تخلیق کا وجود میں آنا۔ان خیالات کا ذکر علامہ ۷ستمبر ۱۹۲۱ء کے ایک خط میں یوں کرتے ہیں:

> ''اس زمانے میں سب سے بڑا دشمن اسلام اور اسلامیوں
> کا نسلی امتیاز اور ملکی قومیت کا خیال ہے۔ پندرہ برس ہوئے
> جب میں نے پہلے پہل اس کا احساس کیا۔اس وقت میں

یورپ میں تھا اور اس احساس نے میرے خیالات میں
ایک عظیم انقلاب پیدا کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی
آب و ہوا نے مجھے مسلمان کر دیا''۔ [۵۲]

اقبالؔ نے علی گڑھ اسٹریچی ہال میں ۹ نومبر ۱۹۱۱ء کو جو انگریزی خطبہ بعنوان Muslim Community:A sociological Study پیش کیا، اس میں اسلامی قومیت کے نظریہ کو ظاہر کیا گیا ہے، جس کا اُردو ترجمہ یوں ہے۔

''......مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق
یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے
بالکل مختلف ہے، ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ
زباں ہے نہ اشتراک وطن، نہ اشتراک اغراضِ اقتصادی
بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جناب رسالت مآب ﷺ
نے قائم فرمائی تھی ، اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات
کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور
اسلام تمام مادی قیود سے بیزاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی
قومیت کا دار مدار ایک خاص تہذیبی تصور پر ہے جس کی
تجسیمی شکل وہ جماعت اشخاص ہے جس میں بڑھتے اور

پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے، اسلام کی زندگی کا
انحصار کسی خاص قوم کے خصائل مخصوصہ وشمائل مختصہ پر نہیں
ہے،غرض اسلام زمان ومکاں کی قیود سے مُبرّا ہے۔''[۵۳]

علامہ کے فکری ارتقا میں ۱۹۰۳ء یا ۱۹۰۴ء میں منظرعام پر آنے والی اولین نثری تصنیف ''علم الاقتصاد'' کا ذکر اہم اور ناگزیر ہے۔اس تصنیف کے متن سے یہ صاف عیاں ہوتا ہے کہ ان کے فکری رجحان ابتدا ہی سے کوشاں تھے۔اس فکری رجحان میں معاشی مسائل کے حوالے سے نقطہ نظر پیش کیا گیا ہے۔یہ تصنیف ان کے اجتہادی پہلو کو بھی نمایاں کرتی ہے۔اس فکری ہلچل میں سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ علامہ کو غلام اور محکوم ملکوں میں سامراجی نظام کے تحت اقتصادی اور معاشی استحصال کے ظالمانہ اور غیر منصفانہ کاروبار کا تماشا نظر آیا۔اقتصادی نظام میں جیسے زرعی پیداوار، خام مال اور دوسرے تجارتی وسائل کی لوٹ کھسوٹ کا بازار گرم دیکھا، حالانکہ اس عیب یا بربادی میں مقامی جاگیردار،تاجر اور ساہوکار سب کو حصہ دار پایا۔علامہ اقبالؔ اس ضمن میں پہلی ایسی شخصیت ہیں جنہوں نے اس بدحالی کی طرف غور کیا۔اس سے پیشتر شاید ہی کسی ادیب کے ہاں ایسا رجحان ملتا ہو،لیکن علامہ یہ دیکھ کر متاثر ہوئے بنا نہ رہے اور خون کے آنسو رویا۔علامہ کو یہ علم ہو چکا تھا کہ اس نظام کو موثر اور مضبوط بنانے کے لئے مذہب جیسے مقدس اداروں کا استعمال کیا جاتا

ہے اوراس کے مستحکم ہونے کے لئے سامراجی تعلیمی نظام کا سہارالیا جاتا ہے۔ چونکہ بانگ درا کے منظوم ''ظریفانہ'' کلام سے الگ الگ بند میں اس کا اظہار یوں کرتے ہیں:

ہے مداوئے جنوں نشترِ تعلیم جدید
میرا سرجن رگ ملت سے لہولیتا ہے

محنت و سرمایہ دنیا میں صف آراہو گئے
دیکھئے ہوتا ہے کس کس کی تمناؤں کا خون

حکمِ حق ہے لَیسَ لِلا نِسانِ الِا ماسعٰے
کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار [۵۴]

علامہ اقبال چونکہ اس حقیقت سے آشنا تھے کہ انسان کی روحانی زندگی اس کی مادی اور جسمانی ضروریات کی تکمیل کے بغیر مکمل نہیں اور اس بات میں بھی دورائے نہیں کہ معاشی تاریخ انسان کی عقلی تاریخ ہے۔ علامہ جس فرد کو حرکی بننے اور آرزوئیں پیدا کرنے کی تلقین کرتا ہے اس کا منبع تو انسان کا تعقل ہی ہے، یہاں یہ بات بھی عیاں ہو جاتی ہے کہ علامہ صرف روحانی اقدار کی تعلیم ہی نہیں دیتے بلکہ اس مادی ترقی کے ساتھ ساتھ روحانیت پر بھی زور دیتے ہیں، اسی بنا پر بڑے بڑے فلسفیوں اوران کے نظریات کو اقبالؔ نے اگر خوب سراہا ہے تو تنقید بھی کی ہے۔

اشترا کی نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو یہ ان کا اہم اور دلچسپ موضوع رہا

ہے، ان کے کلام میں خاص طور پر ''بال جبریل'' میں اشتراکیت کی تائید میں ایسی پر جوش نظمیں تحریر کر ڈالی کہ ایسا گمان ہوتا ہے کہ وہ سب سے بڑے سوشلسٹ (Socialist) ہیں ۔حالانکہ اگر وہ اس نظریہ کو سراہتے ہیں لیکن یہ حقیقت ہے کہ اس تحریک کے بعض بنیادی اصولوں کے ساتھ اتفاق نہیں کرتے ،ان کے نزدیک یہ خالص ایک ملحدانہ تحریک ہے، جس کی بنیاد خدا پرستی کے بجائے شکم پرستی ہے اس وجہ سے وہ اشتراکیت اور ملوکیت کو ایک جیسا تسلیم کرتے ہیں ۔علامہ اس حقیقت کا تذکرہ ''جاوید نامہ'' میں نظم بعنوانِ ''اشتراک وملوکیت'' میں یوں کرتے ہیں:

ے صاحب سرمایہ ازنسل خلیل
یعنی آں پیغمبر بے جبرئیل
زانکہ حق وباطل اومضمراست
قلب اومومن دماغش کا فراست
غربیاں گم کردہ اند افلاک را
درشکم جویند جانِ پاک را!
رنگ وبوازتن نگیرد جان پاک
جُز بہ تن کارے ندارداشتراک
دینِ آں پیغمبر حق ناشناس
برمساواتِ شکم دارد اساس

تااخوت را مقام اندر دل است

بیخ او دردل نہ درآب وگل است![55]

ملوکیت اوراشتراکیت کوعلامہ ایک جیسا سمجھتے ہیں،اسی نظم میں مزید فرماتے ہیں:

ہم ملوکیت بدن رافر بہی است

سینہ بے نورِ اواز دل تہی است!

ہر دوراجاں ناصبور وناشکیب

ہر دو یزداں ناشناس ،آدم فریب!

غرق دیدم ہر دو رادرآب وگل

ہر دو راتن روشن و تاریک دل![56]

اگر چہ اشتراکیت کا نظریہ مارکسیت کی جڑیں ہلاکرکسی حدتک اس کا خاتمہ کرنے میں کامیاب ہوا،لیکن پھربھی اس میں بذات خود مادی طاقت گھرکرگئی اور اسی بناپراس نظریہ نے خدا کا انکارکیا،جس کے سبب علامہ اقبال نے اس کی کڑی تنقیدکی۔

علامہ اقبالؔ کی فکر کے سرچشمے چونکہ قرآن وسنت ہیں،اسی بناپرانہوں نے ان ہی سرچشموں کوکُل سمجھا اور پورا استفادہ اپنی فکر کے حوالے سے کیا۔یہاں سے علامہ

محمد اقبالؔ کا یہ تصور منکشف ہوتا ہے کہ اسلام کے معاشی اور معاشرتی نظام میں جاگیرداری کوکوئی جگہ نہیں مل سکتی۔علامہ اس بات میں یقین رکھتے ہیں کہ زمین اللہ کی ہےاوراسلام میں سرمایہ اورملکیت خدا کی امانت ہے، اس وجہ سے وہ اس بات پرزور دیتے ہیں کہ اسلام کے اصول وشرائط کے تحت زندگی کا شعار ہونا چاہئے۔علامہ نے اگرچہ مارکس کوسراہا ہے کہ اس نے مزدورپیشوں کی ہمہ گیرمملکت کے ذریعے معاشی مساوات کا خواب دیکھا تھا، جس کی تعبیر اشترا کی روس میں دیکھنے کوملی یا مارکس نے جدیدسرمایہ داری کا جوعملی اورنفسیاتی تجزیہ پیش کیا ہے وہ ایک اختراعی تحریک تھی۔ لیکن اس حقیقت سے بھی کوئی انکارنہیں کرسکتا کہ انہوں نے اپنے اصول کو جو سائنٹفک رنگ دینے کی کوشش کی وہ بگاڑ تھا۔علامہ نے ''ارمغانِ حجاز'' کے حوالے سے نظم ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' میں ''تیسرا مشیر'' کے عنوان سے ایک بند میں کچھ یوں انکشاف کیا ہے:

؎ روح سلطانی رہے باقی تو پھر کیا اضطراب
ہے مگر کیا اس یہودی کی شرارت کا جواب؟
وہ کلیم بے تجلّی! وہ مسیحِ بے صلیب!
نیست پیغمبر ولیکن دربغل دارد کتاب!

کیا بتاؤں کیا ہے کافر کی نگاہِ پردہ سوز
مشرق ومغرب کی قوموں کے لیے روزِ حساب!
اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد
توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب![۵۷]

اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ابلیس کے مشیر، شیطان کو جمہوریت اور ملوکیت کا فساد برپا کرنے پر خوش آمدید کرتے ہیں لیکن ساتھ میں مارکس کے اشترا کی نظام سے گھبراتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ یہ نظم علامہ کی فکر کا وہ پہلو ظاہر کر رہا ہے، جہاں شاید ہی کسی ذہن کی رسائی ہوسکتی ہے۔ چنانچہ اس سے پیشتر علامہ نے اپنے غیر معمولی منظوم کلام ''خضرِ راہ'' میں بھی ان افکار کا واضح طور پر تذکرہ کیا ہے۔ علامہ ان نظریات کو قرآن وسنت کے منہاج میں دیکھنا چاہتے تھے، اس ضمن میں ضرب کلیم میں نظم بعنوان ''اشترا کیت'' کا مطالعہ قابل فہم ہے، یہاں پر اس نظم سے چند اشعار پر اکتفا کرنا چاہتا ہوں:

؎ قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی گرمئ رفتار!
انسان کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار!
قرآن میں ہو غوطہ زن اے مرد مسلماں
اللہ کرے تجھ کو عطا جدت کردار[۵۸]

علامہ اقبالؔ کی فکریات میں قیام یورپ ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء خاص اہمیت کا حامل ہیں، کیونکہ اس دوران اقبالؔ کے تفکر میں ایک انقلاب برپا ہوا، جس کا ثبوت ہم ان کی اردو اور فارسی شاعری کے علاوہ ان کی دوسری تحریروں میں بھی پاتے ہیں جن میں خاص طور پر قابل ذکر ان کے انگریزی خطبات ہیں۔ دراصل اقبال کا یہ دور ایک تعلیمی سفر تھا، لیکن یہ محدود قیامِ یورپ ان کے لیے مشاہدات اور تجربات کا ایک اہم زمانہ رہا۔ سب سے پہلے اس عہد کے حوالے سے فکری ارتقا کے سلسلے میں ان کے تحقیقی کام کا جائزہ لینا چاہئے ۔علامہ نے چونکہ ایرانی مابعد الطبعیات میں (Development of Metaphysics in Persia) کے عنوان سے اپنے پی۔ایچ۔ڈی تحقیقی مقالہ لکھنے کا ارادہ کیا۔ اس سلسلے میں انہیں مشرقی ومغربی فلسفے کی تاریخ سے واقفیت کے علاوہ فارسی وعربی اور ضرور کسی مغربی زبان سے مہارت درکار تھی، چنانچہ اس ضمن میں پروفیسر آرنلڈ ان کی مدد کے لئے کوشاں رہے۔ اس موضوع پر اقبالؔ کا تحقیقی مطالعہ اور غور وفکر کئی لحاظ سے مفید اور نتیجہ خیز ثابت ہوا۔ اس سلسلے میں انہیں کئی سارے بہترین کتب خانوں سے استفادہ کرنا پڑا، جن میں خاص طور پر لندن، کیمرج، ہائیڈل برگ اور میونخ کے کتب خانے قابل ذکر ہیں۔ اس کے علاوہ اُنہیں انگریز و جرمن علماء سے بھی مستفید ہونا پڑا، جو آگے چل کر ان کے لئے بہت ہی کارآمد ثابت ہوا۔ اس تحقیقی موضوع کے دوران علامہ کو انگلستان اور

جرمنی کے جن کتب خانوں سے استفادہ کرنا پڑا خوش قسمتی سے جب انہوں نے وہاں مسلم علماء و مفکرین کے علمی جواہر پارے، نادر مطبوعات، مخطوطات کی صورت میں محفوظ پایا تو ان کی آنکھیں جیسے پہلی بار کھل گئیں، اور ذہن وا ہوا۔اس مشاہدے سے انہیں بہت افسوس ہوا، کیونکہ اسلاف کے علمی کارناموں سے موجودہ نسل کی غفلت اور اس دولت بے بہا پر اپنی قومی محرومی کا علم ہوا، اس سے متاثر ہو کر علامہ نہ جانے کس اداس بھری آواز میں کہہ اُٹھے:

؎ گنوادی ہم نے جو اسلاف سے میراث پائی تھی
ثریا سے زمیں پر آسماں نے ہم کو دے مارا
حکومت کا تو کیا رونا کہ وہ اک عارضی شے تھی
نہیں دنیا کے آئین مسلّم سے کوئی چارا
مگر وہ علم کے موتی، کتابیں اپنے آبا کی
جو دیکھیں ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سیپارا [۵۹]

ان حوادث سے بعد میں اقبالؔ کی فکر میں ایک انقلاب برپا ہوا، جس کا ذکر ہمیں شاعری کے علاوہ ان کے انگریزی خطبات میں بھی نظر آتا ہے۔خیر اگر ان کے اس تحقیقی موضوع کے حوالے سے بات کی جائے تو اس موضوع کا دائرہ قبل اسلامی فلسفہ ایران سے لے کر انیسویں صدی کے مذہبی مفکرین تک پھیلا ہوا ہے،

لیکن پوری وضاحت اور وسعت کے ساتھ اس تاریخ کا تذکرہ ہو نہیں پایا۔اس تحقیقی مقالے کے بارے میں اس بات کی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ بعد میں اقبالؔ کے خیالات اس مقالے کے حوالے سے بدل گئے ،یعنی انہوں نے جو بنیادی مسائل پیش کیے تھے، وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ نظریات میں تغّیر وتبدل ہوا، جس کا ثبوت اس واقعے سے لگایا جا سکتا ہے کہ جب ۱۹۲۷ء میں میر حسن الدین صاحب نے علامہ اقبالؔ سے اس تحقیقی موضوع کے اردو ترجمے کی اجازت طلب کی ،تو انہیں لکھا:

> ''میرے نزدیک اس کا ترجمہ کچھ مفید نہ ہو گا۔ یہ کتاب اب سے اٹھارہ سال پہلے لکھی گئی تھی، اس وقت سے بہت سے نئے امور کا انکشاف ہوا ہے، اور خود میرے خیالات میں بھی بہت سا انقلاب آ چکا ہے ۔ جرمن زبان میں غزالی، طوسی وغیرہ پر علیٰحدہ کتابیں لکھی گئی ہیں ، جو میری تحریر کے وقت موجود نہ تھیں ۔میرے خیال میں اب اس کتاب کا تھوڑا سا حصہ باقی ہے ، جو تنقید کی زد سے بچ سکے۔ میری رائے میں ترجمہ کرنے سے بہتر یہ بات ہے کہ آپ خود ایسی تاریخ لکھیں۔'' [۶۰]

واضح رہے کہ اس مقالے میں علامہ نے ایک ذہنی اُپج اور فکری اجتہاد کا

ثبوت دیا ہے۔اس ضمن میں مقالہ نگار یعنی علامہ اقبال نے تصوف کے ماخذ پر بحث کرتے ہوئے سب سے پہلے مستشرقین (Orientalist) کے نقطہ نظر اور طرزِ تحقیق سے اختلاف کیا ہے۔مستشرقین ،خارجی اثرات کا سراغ لگانے کے لئے ایک طرفہ نظریئے قائم کرلیتے ہیں ۔جیسے کہ فان کریمر' اور ڈوزی نے ایرانی تصوف کا ماخذ ہندی ویدانت بتایا، نکلسن نے نوفلاطونی(Neo-Platonic) اثرات کی وجہ سے کہی اور پروفیسر براؤن نے یہاں تک کہہ دیا تصوف سامی تہذیب کے خلاف ایک آریائی ردعمل ہے۔علامہ اقبالؔ نے ان تصورات اور نظریات کے ردعمل میں ایک عقلی اور مدلل بحث کی ،خاص طور پر اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا، جوکہ عجمی تصوف کے اس تاریخی پس منظر پر روشنی ڈالنے کے بعد سامنے آتا ہے کہ جب تک تمام حالات کو، نیز ایرانی ذہن کے داخلی اور بنیادی میلانِ وحدت کو ملحوظ نہ رکھا جائے ،اس وقت تک تصوف کی ابتدا اور ارتقا کی پوری توجہ نہیں ہوسکتی ۔اگر چہ علامہ کے ابتدائی کلام میں ہم تصوف کے ضمن میں ان کے خیالات مغربی فکر کے عناصر سے ملتے ہوئے دیکھتے ہیں یا وہ مشرقی فکریات جس میں غیر اسلامی عناصر نظر آتے ہیں ،لیکن بعد میں انہوں نے حقیقی اسلامی تصوف کی طرف نگاہ کی اور اس کا تذکرہ دلائل کے طور پر اپنے اردو فارسی کلام کے علاوہ خطبات اور مکتوبات میں پیش کیا، وہ سب اسلامی دنیا میں ایک انقلاب تھا۔

یورپ میں قیام کے دوران جرمنی کے حوالے سے بات کریں تو علامہ نے جرمنی میں مختصر وقت تک قیام کیا، حالانکہ وہاں پر کم عرصے تک رہنے کے باوجود اس سرزمین، جرمن شعروادب اور فلسفے سے انہیں گہری جذباتی اور روحانی وابستگی پیدا ہو گئی تھی۔ڈاکٹر جاوید اقبال اپنی تصنیف ''زندہ رود'' میں ایک جگہ تحریر کرتے ہیں کہ اس وابستگی کے پیدا کرنے میں ''ایماویگے ناست'' کا بڑا ہاتھ تھا، کیونکہ جرمن زبان اورادب وفلسفے سے ایماویگے ناست نے ہی اقبالؔ کو روشناس کرایا تھا''۔[۲۱]

ایماویگے ناست دراصل ہائیڈل برگ یونیورسٹی سے فارغ ہوکرایک اسکول سے منسلک ہوگئیں اور یہ اسکول جرمن زبان کا ایک مشہوراسکول تھا، جب علامہ اقبال کی ملاقات ان سے ہوئی تو بعد میں اقبالؔ نے انہی سے جرمن زبان سیکھی اوراس وجہ سے جرمن شعروادب سے بھی متعارف ہوئے۔مغربی شعروادب سے متاثر ہونے کے ساتھ ساتھ علامہ اقبالؔ اس دور میں شاعری کے میدان میں تغیّرات سے گذر رہے تھے، حالانکہ شروع میں انہوں نے یہ محسوس کیا کہ روایتی شاعری کے ذریعے مشرقی افکار کے اظہارکووقت کی ضروریات کے مطابق ڈھالنااوراس طرح شاعری کو بامقصد بنانا ممکن نہیں۔اسی وجہ کی بناپرانہوں نے شاعری ترک کردینے کا ارادہ بھی کرلیا۔چنانچہ اس بات کا ذکرانہوں نے سرعبدالقادر سے کیا۔علامہ اس تذبذب میں تھے کہ اس کی قوم کا علاج کیسے ہوسکتا ہے،اس پر سرعبدالقادر نے انہیں سمجھایا کہ ان

کے کلام میں وہ تاثیر ہے جس سے ان کی درماندہ قوم اور بدنصیب ملک کو بدحالیوں اور پریشانیوں سے چھٹکارا مل سکتا ہے ۔ حالانکہ بعد میں دونوں اس فیصلے پر متفق ہوئے کہ پروفیسر آرنلڈ سے فیصلہ لیا جائے ،آخر پر آرنلڈ ،سرعبدالقادر صاحب کے فیصلے کو تقویت بخشتے ہوئے اتفاق کرتے ہیں کہ اقبالؔ کے لیے شاعری چھوڑنا ٹھیک نہیں ہوگا۔علامہ کی زندگی میں اگر چہ کئی تغّیرات نمایاں ہوئے ،ان میں ایک خاص تغّیر سرعبدالقادر کے بیان کے مطابق ،جس کو شروع کرتے ہی وہ ایک اعلیٰ درجے تک پہنچے،اس حوالے سے سرعبدالقادر تحریر کرتے ہیں:

''بظاہر جس چھوٹے سے واقعے سے ان کی فارسی گوئی کی ابتدا ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ وہ دوست کے ہاں مدعو تھے ۔ جہاں ان سے فارسی اشعار سنانے کی فرمائش ہوئی اور پوچھا گیا کہ وہ فارسی میں بھی شعر کہتے ہیں یا نہیں؟ انہیں اعتراف کرنا پڑا کہ انہوں نے سوائے ایک آدھ شعر کے فارسی میں کہنے کی کوشش نہیں کی......اور صبح اُٹھتے ہی جو مجھ سے ملے تو دو تازہ غزلیں فارسی میں تیار تھیں جو انہوں نے زبانی مجھے سنائیں......اس کے بعد ولایت سے واپس آنے پر گو کبھی کبھی اردو کی نظمیں بھی کہتے

تھے مگر طبیعت کا رخ فارسی کی طرف ہو گیا۔'' [۶۲]

فارسی کے اس رجحان کو مدنظر رکھتے ہوئے اگر بات کریں تو علامہ اقبالؔ نے اگر چہ اس سے پیشتر اردو میں شاعری کا آغاز کیا، حالانکہ یہ سلسلہ یورپ سے واپس آنے کے بعد بھی کئی سالوں تک جاری رہا، لیکن ان کی فارسی شاعری کا باقاعدہ آغاز ان کی شہرت یافتہ منظوم فارسی مثنوی ''اسرارِ خودی'' سے ہوتا ہے۔ عطیہ بیگم کے نام ۷ جولائی ۱۹۱۱ء کے مکتوب میں علامہ اقبالؔ کچھ یوں تحریر کرتے ہیں:

"Father has asked me to write a Masnavi, in persian after Bu Ali Qalandar's and in spite of the difficulty of the task, I have undertaken to do so" [63]

قیام یورپ کے دوران علامہ جس ذہنی کرب و اضطراب میں مبتلا ہوئے تھے، جس کی وجہ سلطنت عثمانیہ کا بکھرتا ہوا شیرازہ، ملتِ اسلامیہ کا زوال وانحطاط، جس کا تذکرہ ''شکوہ'' اور ''شمع و شاعر'' جیسی نظموں کے علاوہ اس عہد کے خطوط میں ملتا ہے، لیکن ''اسرارخودی'' اس ضمن میں ایک انقلاب ہے۔ علامہ نے اس مثنوی کے رقم ہونے پر مہاراجہ کشن پرشاد کے نام ایک خط میں کچھ یوں اظہار کیا تھا:

''انہوں نے مثنوی از خود نہیں لکھی ، بلکہ انہیں اس کو لکھنے کی
ہدایت ہوئی ہے۔''[٦٤]

چنانچہ مزید منشی سراج الدین کے نام ۱۹۱۵ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

''یہ مثنوی گذشتہ دو سال کے عرصے میں لکھی گئی، مگر اس طرح
کہ کئی ماہ کے وقفوں کے بعد طبیعت مائل ہوتی رہی، چند اتوار
کے دنوں اور بعض بیخواب راتوں کا نتیجہ ہے۔''[٦٥]

مثنوی ''اسرار خودی'' کے آغاز سے اگر چہ ان کی توجہ فارسی کی طرف مبذول ہوگئی، حالانکہ اس عہد میں بھی انہوں نے اردو شاعری سے بالکل قطع نہیں کیا۔ علامہ کی مشہور انقلابی نظمیں جن میں خاص طور پر شکوہ، جوابِ شکوہ، شمع و شاعر، طلوع اسلام، خضرِ راہ جیسی تخلیقات اسی دور سے تعلق رکھتی ہیں، جو کہ ان کے فکر و فلسفہ کا ایک روشن ارتقائی دور ہے۔ لیکن اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ''اسرارِ خودی'' کی اشاعت اگر چہ ۱۹۱۵ء میں ہوئی، اب تک علامہ کی اردو منظوم کلام کا کوئی مجموعہ شائع نہیں ہوا تھا۔ اس حوالے سے اگر دیکھا جائے تو اردو کلام میں ''بانگ درا'' کا مجموعہ ۱۹۲۴ء میں شائع ہو کر منظر عام پر آیا، حالانکہ اس کے بعد شائع ہونے والے مجموعہ کلام کی اگر بات کی جائے تو اس ضمن میں عبدالسلام ندوی نے ''اقبال کامل'' میں ''پیام مشرق'' کی اشاعت کی بات کی اور ان کے کہنے کے مطابق ''بانگ درا'' اور

''پیام مشرق'' کے بعد ''زبورعجم'' شائع ہوئی لیکن ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی صاحب کی کتاب ''تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ'' میں انہوں نے اقبالؔ کے مجموعہ کلام کی اشاعت یوں بتائی ہیں:

''۱۔ اسرارخودی، ۱۲ستمبر ۱۹۱۵ء

۲۔ رموزِ بےخودی، ۱۰اپریل ۱۹۱۸ء

۳۔ اسرار و رموز (یکجا) ۱۹۲۳ء

۴۔ پیام مشرق۔۵۔۹ مئی ۱۹۲۳ء

۵۔ بانگ درا، ۳ستمبر ۱۹۲۴ء

۶۔ زبورعجم، جون ۱۹۲۷ء

۷۔ جاوید نامہ، فروری ۱۹۳۲ء

۸۔ بال جبریل، جنوری ۱۹۳۵ء

۹۔ ضرب کلیم، جولائی ۱۹۳۶ء

۱۰۔ مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق، اکتوبر ۱۹۳۶ء

۱۱۔ ارمغانِ حجاز (حصہ اردو)، نومبر ۱۹۳۸ء

۱۲۔ ارمغانِ حجاز، نومبر ۱۹۳۸ء۔''[۲۶]

مثنوی ''اسرارخودی'' کو اقبال کے حوالے سے کئی اعتبار سے فضیلت و عظمت

حاصل ہے، اس ضمن میں یہ مثنوی اقبال کے لئے ذہنی ارتقاء کے حوالے سے ایک بہت بڑی پہچان رکھتی ہیں۔ علامہ اقبال کا تمام تر فکر و فلسفہ جس محور کے اردگرد گھومتا ہوا نظر آتا ہے وہ ان کا فلسفۂ خودی ہے۔ اس فلسفے کی ابتدا اسی فارسی مثنوی ''اسرار خودی'' سے ہوئی۔ اس مثنوی کا ترجمہ جب ڈاکٹر نکلسن نے کیا تو مغرب میں ایک ہنگامہ برپا ہوا اور مغربی اخبارات میں تبصرے جاری ہوئے، جن میں بعض تبصرے اقبال کی نظر سے بھی گذرے جن سے ان کو مسرت بھی ہوئی اور حیرانی بھی۔

علامہ اقبال ایک خط بنام نیاز الدین خان، محررہ ۲۱ جنوری ۱۹۲۱ء میں لکھتے ہیں:

> ''اسرار خودی کا ترجمہ انگریزی میں ہوا ہے۔ انگلستان اور امریکہ کے اخباروں میں عجیب و غریب ریویو اس پر شائع ہو رہے ہیں۔ اس وقت تک تین ریویو میری نظر سے گذرے ہیں۔ میں نے سنا ہے کہ پچاس ریویو شائع ہو چکے ہیں۔ نکلسن نے جو دیباچہ لکھا ہے، وہ پڑھنے کے قابل ہے۔ یورپ کے پڑھے لکھے آدمیوں میں امید نہیں کہ یہ کتاب مقبول ہو، کیونکہ زندگی کے اعتبار سے وہ ممالک خود پیری کی منزل تک پہنچنے کو ہیں نوجوان ملکوں پر اس کا اثر یقینی ہے، یا ایسی قوم پر جن کو خدا تعالیٰ نئی زندگی

عطا کرے۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ اس کی اشاعت ایک
اور کتاب کے لیے جو میں لکھ رہا ہوں (پیام مشرق)،
زمین تیار کر دے گی۔ اس کا یورپ میں مقبول ہونا بہت
ممکن ہے۔ گو ہندوستان میں شاید وہ بھی قبول نہ ہو۔
بہر حال یہ محض قیاسات ہیں۔ قلوب کے حال کا سوائے
خدا کے اور کوئی اندازہ نہیں کر سکتا۔''[۶۷]

کئی سارے تبصروں میں یہ خیال ظاہر کیا گیا کہ یہ فلسفہ (خودی) جرمنی کے
مشہور فلاسفر نٹشے کے افکار و خیالات سے ماخوذ ہے، اس ضمن میں علامہ اقبال ڈاکٹر
نکلسن کو ایک خط میں کچھ یوں تحریر کرتے ہیں:

''بعض انگریز تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہ اور تماثل سے جو
میرے اور نٹشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے، دھوکا کھایا ہے،
اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں ''دی اینتھم'' والے مضمون میں جو
خیالات ظاہر کئے گئے ہیں وہ بہت حد تک حقائق کی غلط فہمی پر
مبنی ہیں، لیکن اس غلطی کی ذمہ داری صاحب مضمون پر عائد
نہیں ہوتی، وہ انسان کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر
نہیں سمجھ سکا، یہی وجہ ہے کہ اس نے خلطِ مبحث کر کے میرے

انسان کامل اور جرمن مفکر کے فوق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کرلیا ہے، میں نے آج سے تقریباً ۲۰ سال قبل انسانِ کامل کے متصوفانہ عقیدہ پر قلم اٹھایا تھا، اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ نٹشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا، نہ اس کی کتابیں میری نظروں سے گذری تھیں۔"[۶۸]

ایک اور جگہ علامہ تحریر کرتے ہیں:

"اسرار کا فلسفہ مسلمان صوفیہ اور حکماء کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے اور تو اور وقت کے متعلق برگساں بھی ہمارے صوفیوں کے لئے کوئی نئی چیز نہیں۔"[۶۹]

نٹشے کے تصور انسان کا تفہم کر کے یہ بات سامنے آئی ہے کہ انسان محض مادی ارتقاء سے پیدا ہوا ہے، وہ اس یقین میں کھویا ہوا تھا کہ انسان یونانی دیوتاؤں اور یونانی ہیرو کے تصور کی طرف ترقی کرتا رہے گا، یہاں تک کہ اپنی تصنیف "Thus Spake Zarathustra" میں اظہار کرتا ہے:

"خدا مر چکا ہے، آیئے ہم زندہ رہیں تا کہ سپرمین زندہ رہے۔ انسان ایک ایسی چیز ہے جسے اپنے سے بہتر بننا چاہئے۔"[۷۰]

دراصل نٹشے Netche اس فکر کے حوالے سے ڈارون Darwin کے نظریئے سے متاثر تھے، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے مذہب کی تحقیر کی۔ ان نکات کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم یہ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ علامہ کا فلسفہ خودی کس معیار کا تصور ہے اور تنقید کرنے والوں کو ضرور نٹشے کا غور سے مطالعہ کرنا چاہئے اور ساتھ میں عبدالکریم الجیلی کے تصور انسان کامل کا بھی مطالعہ کرنا چاہئے تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ علامہ کا تصور ''مردِ مومن'' کن سرچشموں کی پیداوار ہے۔

علامہ اقبال کے کلام کی سب سے بڑی خصوصیت یہ بھی ہے کہ انہوں نے وقت کے تقاضے کے ساتھ اپنی تخلیقات کو جنم دیا۔ اور یہ کلام کسی نہ کسی وجوہ کی بنا پر تحریر ہوا ہے۔ اس سلسلے میں پیام مشرق اور زبور عجم کے ذریعے انہوں نے گوئٹے کے دیوان اور محمود شبستری کی مثنوی گلشن راز کا جواب لکھ دیا تھا۔ اقبال چونکہ گوئٹے کے مدّاح تھے، گوئٹے خود ایک معروف وممتاز جرمن شاعر رہے ہیں۔ اقبال کی گوئٹے سے محبت کا دراصل یہ سبب ہے کہ گوئٹے قرآنی تعلیمات اور حیات طیبہ سے متاثر تھے۔ گوئٹے اس حد تک متاثر ہو چکے تھے کہ انہوں نے پیغمبر اسلام ﷺ پر منظوم تمثیل تحریر کرنے کا ارادہ کیا تھا لیکن اس کا صرف وہ ابتدائیہ ہی لکھ سکے، ابتدائیہ نظم بعنوان نغمہ محمد ﷺ میں حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ کی آپس میں گفتگو کے دوران گوئٹے نبوت کی تشریح میں حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کے لیے حیات آفرین ''جوئے آب'' کی تشبیہ بھی استعمال کرتا ہے، پیام مشرق میں چنانچہ

علامہ نے ''جوئے آب'' کے عنوان سے ایک آزاد نظم تخلیق کی ۔دراصل اس نظم میں حضرت محمدﷺ کی شان اور سیرت و پیغام اوران کے اثرات کو استعاراتی رنگ میں بیان کیا گیا ہے۔''جوئے آب''نظم سے ایک احسن شعر:

بنگر کہ جوئے آب چہ مستانہ می رود

مانندِ کہکشاں بگر یبانِ مرغزار [ا]

(یعنی، ذرا دیکھ کہ پانی کی نہر کس مستی میں بہہ رہی ہے،سبزہ زار کے گریباں میں کہکشاں کی مانند چمک رہی ہے)

واضح رہے کہ اس پوری نظم میں حضرت محمدﷺ زندگی کا عکس استعاراتی انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

علامہ اقبالؔ گوئٹے کے تحریر کردہ متن سے اس قدر متاثر رہے کہ ''زندہ رود'' کی اصطلاح بھی وہی سے لی۔''جاوید نامہ'' میں یہ اصطلاح بروئے کار لا کر علامہ کی فکریات میں ایک اہم مقام حاصل کر گئی اور علامہ نے بعد میں ''زندہ رود'' کو کئی معنوں میں استعمال کیا ہے۔اسی طرح مغرب کے ایک اور عظیم شاعر ڈانٹے کا جواب بھی علامہ نے اپنے ایک فارسی منظوم کلام''جاوید نامہ'' میں دیا ہے۔ دراصل علامہ اسرار و حقائقِ معراج نبیﷺ پر ایک کتاب تحریر کرنا چاہتے تھے پر اتفاقاً اسی اثنا میں اٹلی کے اس مشہور شاعر ڈانٹے کی کتاب ''طربیہ ایزدی'' (Divine Comedy) پر گئی

سارے اہم تنقیدی جائزے یورپ میں شائع ہو چکے تھے، جن سے یہ بات سامنے آئی کہ اس کتاب کے آسمانی ڈرامہ کا پلاٹ اور اس کے بیشتر تفصیلی مناظر ان واقعات پر مبنی ہیں جو اسلام میں معراج محمد ﷺ کے متعلق بعض احادیث اور روایات میں مذکور ہوئے یا بعد میں متصوفین و ادبا کی کتابوں میں موجود تھے۔ ان متصوفین میں خاص طور پر شیخ محی الدین ابن عربی کی مشہور کتاب ''فتوحاتِ مکیہ'' کا نام لیا جاسکتا ہے اور ادبا کے حوالے سے ابوالعلامعری کا رسالہ ''الغفران'' قابل ذکر ہیں۔ چنانچہ علامہ اقبالؔ نے جاوید نامہ میں مختلف موضوعات پر اپنی فکر کا احاطہ کیا ہے۔ ان کے فکری ارتقاء کی مختلف منزلیں اور مقامات ہیں جو ایک طویل اور مسلسل سفر نظر آتا ہے، لیکن اس کے باوجود ان کا منتہائے نظر ہر دور میں ایک ہی رہا ہے، یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ علامہ اپنی فکر کو فن سے ہم آہنگ کرنے کے سلسلے میں فکری ابلاغ کے مختلف طریقے نکالتے ہیں۔ جوں جوں یہ سفر آگے بڑھتا جارہا ہے، اس قدر فکر میں پختگی نظر آتی ہے۔ جاوید نامہ اس نقطۂ نظر میں ایک اہم تصنیف ہے، اس میں شاعر فن کے اعتبار سے قوی (Energetic) نظر آتے ہیں، اس کے باوجود فکری لہجہ بھی زبردست ہے، اور خود بھی قوت میں محرک نظر آتے ہیں اور دوسروں کو بھی حرکت و عمل میں کوشاں دیکھنا چاہتا ہے، خاص طور پر نوجوان ملت کو حرکی پیغام دیتے نظر آتے ہیں۔ اس منظوم کلام میں علامہ اقبالؔ نے ملّی، دینی، سیاسی اور عمرانی وغیرہ جیسے انسانی مسائل پر ایک

بہت بڑا کینوس Canvas کھڑا کیا ہے، جیسے فکر و جستجو اور حقائق کا ایک رزمیہ معلوم ہوتا ہے۔ اس منظوم کتاب کی سب سے اہم خصوصیت اس بات میں چھپی ہوئی ہے کہ یہ کتاب ان کتابوں میں شمار ہوتی ہے جو حضرت محمدﷺ کے واقعہ معراج سے متاثر ہو کر تخلیق ہوئی ہے۔ اس تصنیف میں علامہ اقبالؔ نے معراج والے حصے میں محی الدین ابن عربیؒ اور فرید الدین عطارؒ وغیرہ کے افکار کا ذکر کیا ہے، خاص طور پر مولانا رومیؔ کے جوابات، جو قرآن کریم کی آیات کا ترجمہ معلوم ہوتے ہیں۔ جاوید نامہ کی تخلیق میں علامہ نے جن شخصیات کا ذکر کیا ہے ان میں حضرت محمدﷺ سرفہرست ہیں اور اس صف میں حضرت عیسیٰؑ، رومیؔ، مہاتما بدھ اور زرتشت ہیں۔ دوسرے اسماء میں نطشے، سید محمد سوڈانی، جمال الدین افغانی، سید علی ہمدانیؒ، طاہر غنی کاشمیری، قرۃ العین طاہرہ، حلیم پاشا، منصور حلاج، بھرتری ہری، غالبؔ اور ابلیس ہے، اس تخلیق میں علامہ نے زیادہ تر توجہ حیاتِ حاضرہ یا حیات مطلق یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ بقائے حیات انسانی کے مسئلہ پر صرف کی ہے۔ یہ تخلیق اپنے اندر ایک غیر معمولی حیثیت کی حامل ہے، چنانچہ فنی اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو یہ منظوم کلام ایک ممتاز حیثیت رکھتا ہے۔ علامہ نے اس تخلیق میں زیادہ تر وہی مضامین بیان کئے ہیں، جو عموماً ان کی شاعری کے اساسی مضامین ہیں، لیکن ان کے بیان کا اسلوب اور قالب ایک جدید قسم کی شاعرانہ جاذبیت رکھتا ہے۔ شاعری چونکہ ایک نہایت وسیع چیز ہے اور اس کے

عناصر ڈرامہ، تھیٹر، موسیقی جیسے فنون سب میں پائے جاتے ہیں، لیکن اس تخلیق میں علامہ کی محدود شاعری نے غیر محدود قالب اختیار کرلیا اور یہ تمام تر عناصر ایک جگہ جمع ہو گئے، علامہ نے اس شاہکار میں بہ ترتیب فلک قمر، فلک عطارد، فلک زہرہ، فلک مریخ، فلک مشتری اور فلک زحل کی سیر کی ہے، یہاں تک کہ افلاک سے ماورا ہو گئے اور ان تمام منازل میں انہوں نے دور قدیم اور دور جدید کی مختلف تاریخی شخصیتوں اور روحوں سے دور حاضر کے اہم مسائل پر گفتگو کی ہے۔ اس طرح بتدریج ایسی منظر کشی کا مظاہرہ کیا کہ شاعرانہ فن میں چار چاند لگا کر رومانی شاعری کی یاد دلائی۔ اقبالؔ نے اس منظوم کلام میں رمزیت کا کمال بھی اعلیٰ درجے تک پہنچایا، اس حوالے سے جب شاعر کی ملاقات ایک زنِ رقاصہ سے ہوتی ہے جس نے گوتم بدھ کے ہاتھ پہ توبہ کی تھی اور اس واقعے کو ارتقائی شکل دے کر یہ ظاہر کیا کہ یہ رقاصہ دراصل زندگی کی حرکت اور ہم آہنگی کا پیکر مجسم ہے۔ اس تخلیق کو فنی حیثیت اعلیٰ درجے کی حامل ہے، جیسے کہ اس میں شعری تلازمات، استعارات اور تلمیحات کا ایسا نظام قائم کیا گیا ہے جو کہ ممتاز تخلیق کا انکشاف کرتا ہے۔ جاوید نامہ کے بعد اردو شاعری کے دو مجموعے اور فارسی شاعری کے دو مجموعے شائع ہوئے۔ چنانچہ ۱۹۳۵ء میں اردو کلام کا مجموعہ ''بال جبریل'' شائع ہوا، اس مجموعہ کلام کے ابتدائی حصے میں ''زبورِ عجم'' اور ''پیامِ مشرق'' کے اثرات نظر آتے ہیں، خاص طور پر پورے کلام

میں ''زبورعجم'' کی کیفیت رواں دواں نظر آتی ہے۔اس کے دوسرے حصے کا مطالعہ کرتے ہیں تو دوسری گول میز کانفرنس کی شرکت کے بعد علامہ نے اسپین کی سیر کی تو وہاں کی عمارات اور مقامات کا ذاتی طور پر مشاہدہ کیا تو ان سے متاثر ہو کر جو نظمیں تحریر کی ان کا تذکرہ اس مجموعہ کلام میں ملتا ہے، اس ضمن میں خاص طور پر ان کی شاہکار نظم ''مسجد قرطبہ'' کا نام لیا جا سکتا ہے۔اسی طرح اگر اس مجموعہ کلام سے نظم ''ذوق وشوق'' کا ذکر کریں تو اس کے اکثر اشعار فلسطین میں تحریر کیے گئے ہیں، لیکن شاعرانہ جذبہ اس قدر مضبوط نظر نہیں آتا۔حالانکہ اس مجموعہ میں کئی ساری مختصر سی نظمیں بھی موجود ہیں، جس سے علامہ اقبالؔ کے فکری ارتقاء کا علم ہوتا ہے، لیکن مجموعہ کے دوسرے حصے میں ہی ایک نظم بعنوانِ ''ساقی نامہ'' جو اردو کی ایک شہرت یافتہ مثنوی ''سحرالبیان'' از میر حسنؔ کے طرز پر اور اس کی بحر میں لکھی گئی ہے۔اس منظوم کلام میں شاعری کے لگ بھگ تمام تر اوصاف دیکھنے کو ملتے ہیں، خاص طور پر منظر کشی ، جوش اور رنگینی اس سلسلے میں یہ صاف طور پر منکشف ہوتا ہے کہ شاعر نے فنی لوازمات کو بروئے کار لایا ہے۔

اردو شاعری کے حوالے ایک اور اہم مجموعہ کلام ''ضرب کلیم'' یہ جولائی ۱۹۳۶ء میں شائع ہوا، اس مجموعہ کلام کا عنوان پہلے ''صور اسرافیل'' طے ہو چکا تھا، لیکن بعد میں ''ضرب کلیم'' کے نام سے شائع کیا گیا۔اس مجموعہ کلام کی ابتدا میں چند

اشعار درج ہیں، جو ایک انقلابی شکل وصورت لئے ہوئے ہیں، اشعار یوں ہیں:

نہیں مقام کی خوگر طبیعت آزاد
ہوائے سیر مثالِ نسیم پیدا کر
ہزار چشمہ ترے سنگِ راہ سے پھوٹے
خودی میں ڈوب کے ضربِ کلیم پیدا کر

اس کلام کی سب سے اہم اور دلچسپ بات یہ ہے کہ اس میں کل ۱۸۳ نظمیں موجود ہیں، اسلامی فکریات کے موضوعات پر اس میں اکثر نظمیں تحریر ہیں۔ اس کے علاوہ تعلیم و تربیت، عورت، ادبیات، فنونِ لطیفہ، مشرق و مغرب کے سیاسی افکار واحوال کے عنوان کے تحت نظمیں بھی شامل ہیں۔ شاعری یا فنی لوازمات کے اعتبار سے یہ مجموعہ کلام اتنا جاندار نہیں ہے، کہ ترنم و نغمگی، جوش اور رنگینی پر اثر نظر آئے۔ اس کلام کے چند مہینے بعد یعنی اکتوبر ۱۹۳۶ء میں مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق'' شائع ہوئی۔ علامہ اقبال، سر راس مسعود کے نام ۲۹ر جون ۱۹۳۶ء کے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

''۳ر اپریل کی شب کو، جب میں بھوپال میں تھا میں نے تمہارے داداؒ کو خواب میں دیکھا۔ مجھ کو فرمایا کہ اپنی علالت کے متعلق حضور رسالت مآب ﷺ کی خدمت میں عرض کر۔ میں اسی وقت بیدار ہو گیا، اور کچھ شعر عرض داشت کے طور پر

> فارسی زبان میں لکھے،کل ساٹھ شعر ہوئے لاہور آ کر خیال ہوا
> کہ یہ چھوٹی سی نظم ہے ۔اگر کسی زیادہ بڑی مثنوی کا آخری
> حصہ ہو جائے ،تو خوب ہے ۔الحمدللہ کہ یہ مثنوی بھی اب ختم
> ہوگئی ہے۔مجھ کواس مثنوی کا گمان بھی نہ تھا، بہر حال اس کا نام
> ہوگا:''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق''۔ [۲۷]

چونکہ مثنوی کا عنوان ہی اس کی فکر کا غماز ہے،جس سے یہ بات عیاں ہے کہ علامہ کے فکری ارتقامیں ایک انقلابی رجحان پیدا ہو رہا تھا،جس کا ثبوت یہ تخلیقیت ہے۔

''ارمغان حجاز'' کی بات کریں تو اس عنوان سے علامہ کا اردو اور فارسی منظوم کلام تخلیق ہوا۔ اردو کلام میں کشمیر اور اہل کشمیر کے متعلق چند نظمیں تخلیق ہوئی ہیں ۔ ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' کے عنوان سے ایک اچھی اور ایک طویل نظم موجود ہے،اس کے علاوہ ''حضرت انسان'' کے عنوان سے ایک قطعہ، جو آخری تحریر بھی ہے موجود ہے جس کو تاریخی حیثیت بھی حاصل ہے ۔''ارمغانِ حجاز'' کے فارسی والے کلام میں چند ہی نظمیں شامل ہیں ،جس میں خاص طور پر ''حضورِ رسالت ﷺ'' کے عنوان سے ایک احسن تخلیق قابل ذکر ہے۔

ابتدائی دور کے حوالے سے چونکہ یہ تذکرہ ہو چکا ہے کہ کس طرح علامہ اقبال بتدریج ارتقائی منازل طے کرتے رہے ،جس میں خاص طور پر وہ متروک کلام بھی

سرسری طور پر پیش کیا گیا جو کہ خاص طور پر ۱۹۰۵ء تک تخلیق کیا گیا تھا، اس حوالے سے یہ واضح کرنا بھی ناگزیر ہے کہ یہ سب اردو کلام قیام یورپ سے پہلے تخلیق کیا گیا ہے، حالانکہ یہ ابتدائی مفکرانہ نقطہ نظر تھا۔ قیام یورپ کے دوران علامہ اقبال ایک انقلابی رجحان سے گذرتے رہے اور فکریات میں بھی تغیّر و تبدل ہوتا رہا۔ لیکن ابتدائی کلام کے حوالے سے ایک اہم نکتہ کی طرف اشارہ کرنا شاید باقی رہ گیا تھا کہ ''مترجمہ اور ماخوذ نظمیں'' کی ضمن میں بھی علامہ کے فکری ارتقا کا ایک اہم باب منکشف ہوتا ہے۔ اس عہد تک علامہ اقبالؔ جس ادراک سے گذرے وہ قابل فہم ہے، یہاں سے ان کے ارتقائی سفر کا پتا چلتا ہے، نہ صرف افکار کے حوالے سے یہ ایک رجحان تھا بلکہ شعری اسالیب میں بھی ایک جدت محسوس ہورہی تھی۔ اس سلسلے میں مغربی شعروادب کا ہاتھ ضرور رہا ہے۔ جس سے اقبالؔ مستفید ہوئے، ان میں اکثر نظمیں ان کے موضوعات سے مشابہ تھیں، اور کئی نظمیں ترجمہ، لیکن اقبال نے غیر معمولی تخلیقی رجحان سے ان نظموں کو بے مثال بناڈالا۔ حالانکہ یہ نظمیں یا تو انگریزی نظموں کے آزاد تراجم ہیں یا ان کا مرکزی خیال ان نظموں سے ماخوذ ہے۔ اردو ادب میں جو نظمیں انگریزی نظموں سے ترجمہ ہوئیں، اس ضمن میں حالؔی کو اوّلیت کا درجہ حاصل ہے، کیونکہ ''دیوان حالی'' میں ''انگریزی اشعار کا ترجمہ'' کے عنوان سے ایک نظم کا ترجمہ ملتا ہے، البتہ شاعر کا نام درج نہیں۔ جیسے کہ بہاری لال کے ''منتخب انگریزی نظموں کے منظوم تراجم'' ۱۸۶۹ء میں منظر عام پر آئے، اسی طرح ۱۸۷۸ء میں حالؔی نے ''زمزمہ قیصری'' کے عنوان سے ایک معاصر برطانوی شاعر ''اسٹوک''

کی طویل نظم (Deserted Village) کا منثور ترجمہ کیا تھا، یا اکبرالہ آبادی نے رابرٹ ساوٗدے اور ٹینی سن کو پہلی بار اردو دنیا سے متعارف کروایا، جیسے کہ ٹینی سن کی نظم ''برگ'' کا ترجمہ قابل ذکر ہے، لیکن اس بات سے انکار ممکن نہیں کہ منظوم تراجم میں جو شہرت ٹامس گرے کی ''گور غریباں'' کے حوالے سے نظم طباطبائی نے پائی، اس کی مثال نہیں۔ واضح رہے کہ یہ ترجمہ عبدالحلیم شرؔر کی فرمائش پر کیا گیا تھا، جو بعد میں پہلی بار ۱۸۹۷ء کے ''دلگداز'' میں شائع ہوا۔ اس سلسلے میں علامہ اقباؔل کا باب بھی بہت اہم ہے۔ علامہ نے بچوں کے لیے جو نظمیں تحریر کیں جیسے ایک مکڑا اور مکھی، ایک پہاڑ اور گلہری، ایک گائے اور بکری، بچے کی دُعا، ہمدردی، ماں کا خواب، پیام صبح، عشق اور موت، رخصت اے بزم جہاں کے عنوان کے حوالے سے تحریر کیا، ان نظموں سے یہ صاف واضح ہو جاتا ہے کہ یہ منظوم کلام ترجمہ ہے یا ماخوذ جیسے کہ نظم ''آفتاب''، جس مفصل تمہیدی نوٹ کے ساتھ مخزن میں ۱۹۰۲ء میں شائع ہوئی تھی، اس سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نظم رگ وید کے دعا'' گا تیر منتری'' کا ترجمہ ہے۔ اسی طرح ''پیام صبح'' لانگ فیلو کی انگریزی نظم "Daybreak" سے ماخوذ ہے۔ جس کا اندازہ اس تقابل سے ہوتا ہے، جس میں لانگ فیلو کی نظم کے دو ابتدائی مصرعے Lyrics اور علامہ اقباؔل کی نظم کا مطلع قابل ذکر ہے:

" A wind Came up out of the sea,

And said," O mists make room for me"

(Long Flew)

ے اجالا جب ہوا رخصت جبینِ شب کی افشاں کا
نسیمِ زندگی پیغام لائی صبحِ خنداں کا [۳]ے

(اقبالؔ)

اسی طرح ''عشق اور موت'' ٹینی سن کی نظم "Love and Death" سے ماخوذ ہے، اس نظم کو علامہ نے تخلیقی جامہ پہنا کر خوب نمایاں کیا۔ امریکہ کے ایک مشہور شاعر و مفکر ایمرسن کی نظم (Good-Bye) کا آزاد ترجمہ ''رخصت اے بزم جہاں'' کے عنوان سے کیا، اس نظم میں کئی اشعار کی مشابہت دیکھنے کو ملتی ہے۔ اس سلسلے میں Matilda Betham کی نظم (A Child's Hymn) کو علامہ نے ''بچے کی دُعا'' کے عنوان سے ترجمہ کیا۔ یہ نظم بھی ایک ماخوذ ہے۔ اس نظم کو قارئین خوب پسند کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ سب سے زیادہ گائی جانے والی نظم ہے۔ علامہ نے اس نظم میں شعری آرٹ کا وہ لہجہ اور ترنم ترصیع کیا ہے کہ اردو ادب کی دنیا میں اس نظم کو ایک ممتاز حیثیت حاصل ہے۔ بانگ درا کے ہی مجموعہ کلام میں ایک اور نظم بعنوان ''ایک آرزو'' شامل ہے، تحقیق ہوئی ہے کہ یہ منظوم کلام کسی نہ کسی رنگ میں "Samuel Rogers" کی ایک نظم ب"A wish" کا پرتو ہے۔ مثال کے طور پر ایک مشابہت پیش کی جاسکتی ہے، وہ یہ ہے کہ انگریزی نظم (A wish) کا آغاز

اقبالؔ کے تیسرے شعر سے ہوتا ہے:

دامن میں کوہ کے اک چھوٹا سا جھونپڑا ہو

Mine be cot beside the hill [74]

حالانکہ مغربی ادب سے متاثر ہونے کا سلسلہ اقبالؔ کے ہاں بعد میں بھی جاری رہا،لیکن ابتدائی دور کے مقابلے میں نہ ہونے کے برابر ہے، کیونکہ اب اقبال کے فکرو فلسفہ کا ارتقاء ان کے اپنے تخلیقی رویے سے دنیوی ادب سے ماورا ہو گیا تھا۔

اس حقیقت سے انکار نہیں کہ علامہ اقبالؔ کے خیالات میں قیام یورپ کے دوران ایک تدریجی انقلاب رونما ہوا،جس سے ایک نئی اور اختراعی فکر کا آغاز ہوا۔ علامہ چاہتے تھے کہ اسے ضبطِ تحریر میں لایا جائے تا کہ اوروں کے لیے یہ سبق آموز بن جائے۔اسی تبدیلی کی بنا پر آپ جس نتیجے پر پہنچے اس کا تذکرہ ان کی شاعری کے علاوہ دوسری تحریروں میں بھی ملتا ہے۔اس دوران سب سے بڑا ذہنی انقلاب جو رونما ہوا تھا اس حوالے سے دنیا کے لئے ایک اشارہ یہ بھی تھا کہ مغربی تہذیب زوال پذیر ہو کر آخر کار اپنے انجام کو پہنچے گی اور اسلام سربلند ہو کر سامنے آئے گا،اس حق بھرے جذبے کا اظہار ان کی ایک تحریری غزل میں یوں ملتا ہے:

؎ دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے!

کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہو گا!

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی

جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا [۵۷]

علامہ چنانچہ احیائے اسلام کے شاعر و مفکر بھی تھے، یہی وجہ ہے کہ ان کے ذہنی ارتقا کو تحریک احیائے اسلام سے بھی ایک انقلابی رجحان ملا۔ علامہ ملت اسلامیہ کا نشاۃ ثانیہ چاہتے تھے، اس سلسلے میں اٹھارویں صدی عیسوی کے وسط میں نجد کی سرزمین سے ابھرے ہوئے انقلابی مسلم ذہن امام محمد بن عبدالوہاب (۱۷۰۳۔۱۷۸۷ء) کی اصلاحی تحریک سے بے حد متاثر تھے۔ حالانکہ انیسویں صدی عیسوی میں برصغیر میں سید احمد دہلوی اور ان کے ساتھیوں کی دعوت اصلاح اور تنظیم جہاد بھی اس طرح کی تحریکیں تھیں۔ اس طرح سے علامہ نے اپنے نظام فکر میں جن ماخذات سے استفادہ کیا وہ اسلامی عقائد اور حکمائے اسلام کی حکمت سے ہی منسلک نظر آتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ کے فکری ماخذات میں قرآن وسنت کے علاوہ مختلف علمائے اسلام اور ان کے افکار ونظریات اور ان کی تحریکات شامل ہیں۔ برصغیر کے حوالے سے ایک ایسی مسلم شخصیت کا نام لینا ضروری ہے جن کو علامہ اقبالؔ ہندوستان میں مسلم قومیت کا بانی تصور کرتے تھے اور ان کی تحریروں سے بے حد متاثر رہے، وہ متبرک نام حضرت شیخ احمد سرہندیؒ کا ہے جنہیں مجدد الف ثانی کا لقب بھی نصیب ہوا ہے۔ اس سلسلے میں چند شخصیات علامہ کے ہم عصر بھی رہی ہیں اور اکثر

اسلاف میں سے تھیں، جن میں خاص طور پر مولانا رومؔی، الغزالی، ابن تیمیہ، حافظ، بایزید بسطامی، شہاب الدین سہروردی، الکندی، فارابی، ابن سینا، ابن رشد، جمال الدین افغانی وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ اس انقلابی رجحان کے سلسلے میں علامہ یوں بھی کہہ اُٹھے ہیں:

؎ سنا دیا گوش منتظر کو حجاز کی خامشی نے آخر
جو عہد صحرائیوں سے باندھا گیا تھا، پھر استوار ہو گا
نکل کے صحرا سے جس نے رومؔا کی سلطنت کو الٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہو گا۔[۷۶]

علامہ کی فکریات میں سب سے اہم بات یہ تھی کہ انہوں نے حقائق قرآن کا مطالعہ فکرِ جدید کی روشنی میں کیا تھا، اس وجہ سے وہ جان چکے تھے کہ موجودہ دور کے انسان کے سامنے قرآن کی حکمت کو جدید سائنس اور فلسفے کی زبان میں پیش کرنے کی ضرورت ہے تا کہ یہ ثابت ہو سکے کہ قرآن وقت کے بدلتے ہوئے تقاضوں کا ساتھ دے سکتا ہے۔ اس فکریات کے حوالے سے ان کے انگریزی خطبات ایک اہم مرحلہ ہے، جو حقیقت میں علامہ اقبال کے شاہکار رہے۔

اقبالؔ کے یہ انگریزی خطبات کتابی صورت میں موجود ہیں، اس کتاب کا عنوان:

(The Reconstruction of Religious Thought in Islam) ہے۔

انہوں نے یہ انگریزی خطبات مدراس، بنگلور، میسور، حیدرآباد، دکن اور علی گڑھ جیسے علمی اور عوامی جلسوں میں پیش کیے گئے۔ علامہ ان خطبات میں جدید سائنٹفک اور فطری پس منظر میں اسلام کی عقلی تعبیر پیش کرنا چاہتے ہیں، انہوں نے اسلامی تصورات کے لیے عقلی جواز پیش کیا ہے۔ ذہنی تصورات اور علوم حاضرہ کے تقاضوں کے درمیان مفاہمت پیدا کرنے کی بھی کوشش کی ہے۔ چنانچہ خطبات کے دیباچے میں تحریر کرتے ہیں کہ انہوں نے مذہبی علوم کو سائنٹفک صورت دینے کا مطالبہ پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ علامہ اس کتاب کے دیباجے میں اس نکتے کو ابھارتے ہوئے کہتے ہیں:

"The Quran is a book which emphasizes
'deed' rather Than idea". [77]

یعنی قرآن حکیم وہ کتاب ہے جو تصور سے زیادہ عمل پر زور دیتی ہے۔ اس ضمن میں علامہ یہ تصور رکھتے ہیں کہ مذہب اور سائنس دونوں ایک دوسرے کی تقویت کے لیے معاون ثابت ہوتے ہیں، یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ (Both are supplementary to each other) اقبال سائنس کے متعلق اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

''عقلی بنیادوں کی تلاس کا آغاز آنحضرت ﷺ کی ذات

مبارک ہی سے ہو گیا تھا''

اور مزید کہتے ہیں کہ آپ ﷺ ہمیشہ دُعا فرماتے:

''اے اللہ مجھ کو اشیاء کی اصل حقیقت سے آگاہ کر'' [۸۷]

ان خطبات کے اہم موضوعات میں فلسفہ زمان ومکان، عقلیت، نظریہ ارتقا، مادیت، قومیت، وطنیت، مسئلہ بقائے روح، لادین اشتراکیت، اجتہاد کی اہمیت، عقل وعشق کا موازنہ ومقابلہ، نظریہ علم، قصہ ابلیس وآدم، مذہب اور فلسفے کا مقابلہ، سائنس اور مذہب کا تقابلی مطالعہ، کائنات کی حقیقت، مسئلہ جبر وقدر، اسلامی اور غیر اسلامی تصوف، مطالعہ فطرت کی اہمیت، فلسفہ خودی، اسلام اور یورپ، اسلام کے اساسی عقائد ونظریات کا بیان، اسلامی کلچر، جدید تہذیب وتمدن، مسئلہ خیر وشر، حیات بعد الموت وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ ان خطبات میں مسلم اور غیر مسلم حکماء، فلاسفر، صوفیاء، مصلحین اور قائدین کی فکریات کو واضح طور پر پیش کیا گیا ہے اور ان کے خیالات و نظریات سے علامہ نے خوب استفادہ بھی کیا۔ اس کتاب کے کئی سارے اُردو تراجم بھی ہوئے ہیں، جس کی دلچسپی میں علامہ نے حصہ لیا ہے، یعنی اس کتاب کا پہلا اردو ترجمہ علامہ کے کہنے پر ہی سید نذیر نیازی نے ''تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' کے عنوان سے کیا۔ اس ترجمے کو اوّلیت کا درجہ حاصل ہے۔ اس کے بعد محمد شریف

بقا،محمد سہیل عمر، ڈاکٹر الطاف احمد اعظمی، ڈاکٹر وحید عشرت، سید وحیدالدین وغیرہ کے نام اہم ہے، جنہوں نے اردو زبان میں اس کتاب کے تراجمے کیں۔حالانکہ اس سلسلے میں ان خطبات کے تنقیدی جائزے اور تلخیص بھی ہوئے۔یہ انگریزی خطبات اردو تراجم کے حوالے سے یوں ہیں:

۱۔ علم اور مذہبی مشاہدات

۲۔ مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار

۳۔ ذات الٰہیہ کا تصور اور حقیقت دُعا

۴۔ خودی، جبر وقدر، حیات بعد الموت

۵۔ اسلامی ثقافت کی روح

۶۔ الاجتہاد فی الاسلام

۷۔ کیا مذہب کا امکان ہے؟[۷۹]

یہاں پر ان خطبات کی مدلل بحث ضروری نہیں، لیکن علامہ کے فکر وفلسفہ کے حوالے سے ارتقائی منازل میں ان خطبات کا ایک اہم مقام ہے۔اس ضمن میں ان کے فکر وفلسفہ کے حوالے سے جس فلسفہ کو مرکزی حیثیت حاصل ہے، ان کا تذکرہ کرنا لازمی بنتا ہے اس وجہ سے یہاں پر ان کے فلسفہ خودی اور فلسفہ عشق وعقل کا مختصر سا جائزہ لینا ناگزیر ہے۔فلسفہ خودی کے حوالے سے ان کا سارا کلام بھرا پڑا ہے جس میں

اردو و فارسی شاعری کے علاوہ ان کئے مکتوبات بھی اس کی بحث سے خالی نہیں۔ خطبات کی کتاب میں اس خطبے کا عنوان، جس میں خودی کا بیان ہوا ہے۔ "The Human Ego-His Freedom and immortality" ہے۔ اس کا ترجمہ خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت ہے۔ خودی کے حوالے سے اقبال کا ایک قول یوں ہے:

''خودی ہی دنیا میں ایک تنہا حقیقت ہے۔ اس کی نظر میں یہ وحدت حقیقت محض، ہیگل Hegal کا تصور نہیں، اور نہ ہی ''بریڈلے'' کا حسّیِ ادراک بلکہ خودی پوری شخصیت کا نام ہے اور جو شخصیت مستعدی اور بیداری کی حالت میں رہتی ہے، خود لافانی ہے، لیکن اپنے آپ بقائے دوام حاصل نہیں کر سکتی۔ اسے مسلسل جہاد کی ضرورت ہے۔ خودی کی کامل ترین صورت خدا ہے۔ انسانی خودی خدا سے قریب ہو کر جذب نہیں ہوتی، بلکہ اپنی انفرادیت قائم رکھتی ہے۔ یہ نظریہ ہمہ اوست کے فلسفہ کے خلاف ہے۔ خطبات کے فلسفے کو سمجھے بغیر اقبال کی شاعری کو سمجھنا محال ہے۔''[۸۰]

چنانچہ علامہ نے خودی کومختلف پیکر میں اپنے کلام کے ذریعے منکشف کیا، اردواور فارسی منظوم کلام میں اس کی کئی ساری شکلیں اور جہات نظر آتی ہیں۔اس ضمن میں چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

ے خودی کا سرِنہاں لَااِلٰـہَ اِلَّا لـلـہ
خودی ہے تیغ، فساں لَااِلَہَ اِلَّا للہ [۸۱]

خودی کی جلوتوں میں مصطفائی
خودی کی خلوتوں میں کبریائی [۸۲]

ایک اور جگہ،خودی کی قوت کا انکشاف کچھ یوں کرتے ہیں:

ے ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
یہ گنبد افلاک ،یہ خاموش فضائیں
یہ کوہ، یہ صحرا ، یہ سمندر یہ ہوائیں
تھیں پیشِ نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینہ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ [۸۳]

دوسری جگہ زندگی کوخودی کا لباس پہنا کے یوں فرماتے نظر آتے ہیں:

ے زندگانی ہے صدف قطرۂ نیساں ہے خودی
وہ صدف کیا کہ جو قطرے کو گہر نہ کر سکے

ہوا اگر خود نگر و خودگر و خود گیر خودی
یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے [۸۴]

خودی کا وجود کیا ہے، اس ضمن میں اقبالؔ کہتے ہیں کہ اس کا کوئی پیدا کرنے والا ہے نہ کہ بذات خود پیدا ہوتی ہے:

خودی را از وجود حق و جودی
خودی را از نمود حق نمودی
نمیدانم کہ این تابندہ گوہر
کجا بودی اگر دریا نبودی [۸۵]

خطبات کے سلسلے میں فکریات کے حوالے سے خطبہ بعنوان ''اسلامی ثقافت کی روح'' (The Spirit of Muslim Culture) کو بھی اہم مقام حاصل ہے، اس خطبے میں علامہ نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اسلامی ثقافت کا ایک اہم جز وختم نبوت کا تصور ہے اور مزید کہتے ہیں کہ اسلام میں الہام اپنے نقطہ عروج پر اس حقیقت پر پہنچی، جب اس نے سمجھ لیا کہ الہام اب ختم ہونا چاہیے، کیونکہ اب اس کے شعور ذات کی تکمیل ہوگئی تو اس طرح سے وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے، علامہ اب سائنٹیفک دنیا اور عقلی ارتقاء کی طرف گامزن دیکھنا چاہتے ہیں، جس کے لئے ان کے ہاں ایک اختراعی پہلو ''اجتہاد'' کی شکل وصورت میں سامنے آتا ہے، جو کہ اسلامی دنیا

کے لئے بے شک ایک مجددانہ تصور ہے۔ اس خطبے میں علامہ نے نوافلاطونیت ، اشتراکیت، خلافت عباسیہ،فلاطینوس ، اسلامی نوافلاطونیت، جنید بغدادیؒ، بایزید بسطامیؒ، شیخ الاشراقؒ، شہاب الدین سہروردیؒ، جیسے نظریات وشخصیات کی فکریات سے بحث کی ہے۔ حالانکہ خطبات میں علامہ نے مشرق ومغرب کے قدیم وجدید فکر وفلسفہ کو زیر بحث رکھا ہے ، جہاں مشرق مفکرین اوران کے نظریات کو واضح طور پر پیش کیا ، وہیں پر مغربی مفکرین ، سائنس دانوں اور فلسفیوں کوان کی فکریات ونظریات کے بطور ظاہر کیا۔ اس سلسلے میں خاص طور پر افلاطون نٹشے ، برگساں ، ہیگل، آئن سٹائن ، کانٹ ، گوئٹے ، دانتے اورشوپنہار وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

آخر میں علامہ کے فکر وفلسفہ کے حوالے سے ان کے فکری نظریہ عشق وعقل کا بھی مختصر سا جائزہ پیش کرنا چاہتا ہوں ، کیونکہ یہ دونوں فکر علامہ کے فلسفہ خودی ہی کے جزو ترکیبی ہیں، جیسے کہ وہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

؎ خودی ہو علم سے محکم تو غیرتِ جبریل
اگر ہو عشق سے محکم تو صورِ اسرافیل [۸۶]

علامہ کی فکریات میں اس نظریہ کو ایک اہم مقام حاصل ہے، کیونکہ یہ نظریہ فکر ان کے ذہنی ارتقا کی دین ہے، جو کہ بہت سارے تجربات کو مشاہدات کے عوض وجود میں آیا۔ حالانکہ اس نظریہ کا تذکرہ انہوں نے اپنے منظوم اردو فارسی کلام کے علاوہ

خطبات میں بھی مدلل طور پر کیا اور اس حوالے سے اس دوران مشرق ومغرب کے مفکرین کو بحث میں ضرور شامل کیا۔ ''ضرب کلیم'' میں علم وعشق''، ''عقل و دل'' اور'' پیام مشرق''میں''محاورہ علم وعشق''جیسی تخلیقات اسی پس منظر کی بنا پر وجود میں آئیں ۔ علامہ نے اپنے فکری نظام کے تحت عشق کو عقل پر فوقیت دی ہے، اس کا مطلب یہ نہیں کہ علامہ عقل کے مخالف ہیں بلکہ عقل اور عقلیت کو انہوں نے خوب سراہا ہے، چنانچہ وہ عقلی تحریکوں سے بے حد متاثر رہے ہیں۔ کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اس کے بغیر''ایک انسان ستاروں پہ کمند نہیں ڈال سکتا''۔ لیکن اس میں دورائے نہیں کہ علامہ کے ہاں عقل، حتمی نہیں ہے بلکہ وہ عشق کو عقل پر فوقیت دے کر یہ ثابت کرتا ہے کہ جہاں عقل کی رسائی نہیں ہوسکتی وہاں صرف عشق کے مشاہدات سے کام چلتا ہے۔ انہوں نے ایک ہی عنصر کو انفرادیت نہیں بخشی، اگر ایسا ہوتا تو وہ صرف ایک صوفی ہوتے یا صرف ایک فلسفی۔ اقبالؔ کی ممتاز خصوصیت یہی ہے کہ انہوں نے صرف روحانی فضلیت (Spirituality) کو ہی فوقیت نہیں دی بلکہ منطقی رعایت یعنی (Logical approach) کو بھی ملحوظ رکھا، اسی وجہ سے علامہ کا فلسفہ قدیم فلسفیوں کے نظریات سے بالکل مختلف اور اختراعی ہے جو اپنے اندر ایک مقصدیت کا حامل ہے، کیونکہ ان کے فکر وفلسفہ کا ماخذ ہی قرآن وسنت ہے، جو ان کی فکر کو اعلیٰ مرتبہ نصیب کر گیا۔ عشق وخرد کے اس مفکرانہ نظریہ کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ

ہمیں افلاطون، فیشا غورث کے پیروں کاروں کے علاوہ ان نظریات کو بھی سمجھنے کی ضرورت ہے جو دیکاٹ، فرانسس بیکن، برنیڈ رسل، اگسٹ کومٹے، چارلس ڈارون، کانٹ، روسو، شوپنہار، نٹشے، سپنسر، برگساں، گلیلیو، سپائی نوزا، بنتھم، مارکس وغیرہ اذہان نے پیش کیے۔ اسی طرح مشرقی تہذیب وتمدن کے ساتھ ساتھ یہاں کے مفکرانہ نظریات کا بھی مطالعہ ضروری ہے، جس میں خاص طور پر آریائی تہذیب کے علاوہ اسلامی مفکرین کے نظریات شامل ہیں، جن میں قابل ذکر معتزلہ اوراشاعرہ جیسے مکتبہ فکر کے علاوہ مولانا رومیؔ، ابن عربی، الکندی، فارابی، ابن سینا، ابن رشد غزالی وغیرہ شامل ہیں۔

اجمالاً کہ علامہ اقبال جس تلاش اور جستجو میں زندگی بھر رہے، اسی سے ان کے فکر وفلسفہ کا ارتقا ہوتا رہا۔ جس درد اور کسک سے ان کا دل ہر بار یہ تمنا کر رہا تھا کہ حق کی تلاش ہو، شاید پیر رومیؔ کے اس فکر سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے، جس کا تذکرہ ان کے ایک شعر میں ملتا ہے:

؎ دی شیخ باچراغ ہمی گشت گردِ شہر
کزدام و دد ملولم وانسانم آرزوست

اس شعر کا مفہوم ہے کہ ایک نیک سیرت صالح انسان کل اپنے ہاتھ میں ایک روشنی لئے ہوئے گھوم رہا تھا اور نالاں تھا کہ میں وحشیوں سے تنگ آ گیا ہوں، مجھے بس ایک

انسان دیکھنے کی آرزو ہے۔اس طرح سے فکریات اقبآل کو ذہن نشین کر کے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ وہ صرف ایک مجدّد اسلام ہی نہیں بلکہ ایک مجدد عصر بھی ہے۔

☆☆☆☆

حوالہ جات

۱۔ علامہ اقبالؔ، کلیات اقبال (اردو)' ضرب کلیم' ص ۔۱۸

۲۔ ایضاً، ص ۔۸۷۔۸۶

۳۔ علامہ اقبالؔ، کلیات اقبال (اردو)، بانگ درا، ص ۔۲۲۹۔۲۲۸

۴۔ بحوالہ: پروفیسر ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، عروج اقبال، بزمِ اقبال کلب روڑ۔لاہور، جون ر ۱۹۸۷، ص ۔۸

۵۔ ایضاً۔ص ۔۹

۶۔ مرتبہ بشیر احمد ڈار، انوارِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، طبع اول مارچ ۱۹۶۷ء، ص ۔۱۷۸

۷۔ عبدالمجید سالکؔ، ذکر اقبال، بزم اقبال نرسنگھ داس گارڈن، طلب روڑ، لاہور، طبع سوم، جولائی ۱۹۹۳، ص ۔۲۸۹

۸۔ کلیات اقبال (اردو)، دیباچہ از شیخ عبدالقادر بیرسٹرایٹ لا سابق مدیر مخزن، ص ۔۱۲۔۱۱

۹۔ کلیات اقبالؔ (اردو)، بانگ درا، ص ۔۷۸

۱۰۔ شبلی نعمانی (سفرنامہ مصر وروم وشام)، ص ۔۳۲۔۳۱

۱۱۔ ڈاکٹر جاوید اقبال، زندہ رود (علامہ اقبال کی مکمل سوانح حیات)، علمی اکیڈمی نئی دہلی، ایڈیشن ۲۰۱۳، ص۔۱۰۳

۱۲۔ پروفیسر ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، عروج اقبال، بزمِ اقبال کلب روڑ۔ لاہور، طبع اول جنون ۱۹۸۷ء، ص۔۱۲۷

۱۳۔ ایضاً۔ص ۱۲۹

۱۴۔ سر سید احمد خان کا سفر نامہ پنجاب، ص۔۳۰۷

۱۵۔ ڈاکٹر انجمن آرا انجم، فکر وآگہی، ایجوکیشنل بک ہاوس علی گڈھ، اشاعت ۱۹۹۲ء، ص۔۶۶۔۵۸

۱۶۔ ایضاً، ص۔۶۵

۱۷۔ سید عبدالواحد معینی، باقیاتِ اقبالؒ، ترتیبِ اول ترمیم واضافہ محمد عبداللہ قریشی، آئینہ ادب چوک مینار، انارکلی۔لاہور، اشاعت دوم ۱۹۶۶ء، ص۔۳۱۔۲۷

۱۸۔ ایضاً، ص۔۳۳۵

۱۹۔ کلیات اقبالؔ (اردو)، بانگ درا، ص۔۴۰۔۳۹

۲۰۔ بحوالہ: اقبال ریویو، اقبال اکیڈمی، حیدرآباد کا سہ ماہی رسالہ، فروری ۱۹۸۲ء، ص۔۲۱۔۲۰

۲۱۔ پروفیسر ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، عروج اقبال، بزمِ اقبال کلب روڑ۔ لاہور، طبع اول جنون ۱۹۸۷ء، ص۔۱۴۴

۲۲۔ سید عبدالواحد معینی، باقیاتِ اقبالؒ، ترتیبِ اول ترمیم و اضافہ محمد عبداللہ قریشی، آئینہ ادب چوک مینار، انار کلی۔ لاہور، اشاعت دوم ۱۹۶۶ء، ص۔ ۲۷۸

۲۳۔ پروفیسر ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، عروج اقبال، بزمِ اقبال کلب روڈ۔ لاہور، طبع اول جنون ۱۹۸۷ء، ص۔ ۱۴۶۔۱۴۵

۲۴۔ کلیات اقبالؔ (اردو)، بانگ درا، نظم بعنوانِ آفتاب صبح، ص۔ ۵۰۔۴۹

۲۵۔ پروفیسر ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، عروج اقبال، بزمِ اقبال کلب روڈ۔ لاہور، طبع اول جنون ۱۹۸۷ء، ص۔ ۱۴۶

۲۶۔ بحوالہ: ایضاً، ص۔ ۱۴۶

۲۷۔ کلیات اقبال (اردو)، بانگ درا، غزلیات، ص۔ ۹۹

۲۸۔ کلیات اقبال (اردو)، بال جبریل، غزلیات، غزل نمبر ۳۳، ص۔ ۵۵

۲۹۔ کلیات اقبال (اردو)، بال جبریل، نظم بعنوانِ (فلسفہ و مذہب)، ص۔ ۱۴۸

۳۰۔ کلیات اقبال (اردو)، غزلیات، ص۔ ۹۹

۳۱۔ کلیات اقبال (اردو)، بال جبریل، نظم بعنوانِ (حال و مقام)، ص۔ ۱۵۶

۳۲۔ کلیات اقبال (اردو)، بانگ درا، غزلیات، ص۔ ۱۰۷

۳۳۔ کلیات اقبال (اردو)، بال جبریل، نظم (لالہ صحرا) ص۔ ۱۲۲

۳۴۔ کلیات اقبال (اردو)، بال جبریل، نظم بعنوانِ (مارچ ۱۹۰۷ء)، ص۔ ۱۴۰

۳۵۔ کلیاتِ اقبال (اردو) بانگ درا، کلام بعنوانِ (ظریفانہ)، ص۔۲۹۰
۳۶۔ ایضاً، ص۔۲۹۱
۳۷۔ کلیاتِ اقبال (اردو)، نظم بعنوانِ (ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام) ص۔۱۸
۳۸۔ ایضاً، نظم بعنوانِ (جاوید سے) ص۔۸۷
۳۹۔ بحوالہ: پروفیسر ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، عروجِ اقبال، ص۔۱۴۷
۴۰۔ کلیاتِ اقبال (اردو) بانگ درا، نظم (تصویرِ درد)، ص۔۷۶
۴۱۔ مجنون گورکھپوری، غالب شخص اور شاعر، ایجوکیشنل بک ہاوس، علی گڈھ، ایڈیشن ۲۰۱۰ء، ص۔۳۷
۴۲۔ ایضاً، ص۔۳۸
۴۳۔ نقوش اقبال نمبر (۲)، شمارہ ۱۲۳، ۱۹۷۷ء، ص۔۲۶۵
۴۴۔ مرتبہ، ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال (مترجم افتخار احمد صدیقی، شذراتِ فکرِ اقبال، مجلسِ ترقی ادب کلب روڈ لاہور، دسمبر ۱۹۷۳ء، ص۔۱۰۵
۴۵۔ کلیاتِ اقبال، بانگ درا، نظم بعنوانِ (جگنو) ص۔۸۵
۴۶۔ الطاف حسین حالؔی، کلیاتِ نظمِ حالی (جلد اول)، مرتبہ، ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۰ء، ص۔۴۰۱
۴۷۔ کلیاتِ اقبال (اردو) بانگ درا، (نیا شوالہ) ص۔۸۸

۴۸۔ سید عبدالواحد معینی، باقیاتِ اقبالؒ، ترتیبِ اول ترمیم واضافہ محمد عبداللہ قریشی، آئینہ ادب چوک مینار، انار کلی۔ لاہور، اشاعت دوم ۱۹۶۶ء، ص۔ ۳۴۰۔ ۳۳۹

۴۹۔ اقبال نمبر۔ رسالہ اردو ۱۹۳۸ء، ص۔ ۱۹۸

۵۰۔ کلیات اقبال، بانگ درا، نظم: ''صقلیہ''، ص۔ ۱۳۴

۵۱۔ ایضاً، نظم: (وطنیت)، ص۔ ۱۶۰

۵۲۔ بحوالہ: ڈاکٹر صدیق جاوید، اقبال نئی تفہیم، اشاعت ۲۰۱۳ء، حواشی ص۔ ۵۱

۵۳۔ ایضاً، ص۔ ۴۱

۵۴۔ کلیات اقبال، بانگ درا، ص۔ ۲۹۱، ۲۸۹، ۲۸۸

۵۵۔ بحوالہ: کلیات اقبال (فارسی)، اردو ترجمہ وتشریح، ڈاکٹر الف۔ دال۔ نسیم، ڈاکٹر غلام جیلانی مخدوم، ۔ جاوید نامہ، نظم بعنوانِ (اشتراکیت وملوکیت)، عثمان پبلکیشنز، لاہور، ص۔ ۹۰۔ ۸۸

۵۶۔ ایضاً، ص۔ ۹۰۔ ۸۸

۵۷۔ کلیات اقبال، ارمغان حجاز (ابلیس کی مجلسِ شوریٰ)، ص۔ ۶۵۰

۵۸۔ کلیات اقبال، ضرب کلیم (اشتراکیت) ص۔ ۵۹۸

۵۹۔ کلیات اقبال، بانگ درا (خطابِ بہ جوانانِ اسلام) ص۔ ۱۸۰

۶۰۔ بحوالہ: ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، تصانیف اقبال کا تحقیقی وتوضیحی مطالعہ، اقبال، اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۸۲ء، ص۔ ۳۱۰

۶۱۔ ڈاکٹر جاوید اقبال، زندہ رود (علامہ اقبال کی مکمل سوانحِ حیات)، علمی اکیڈیمی نئی دہلی ۲۰۱۳ء، ص۔ ۱۵۰

۶۲۔ بحوالہ: ایضاً، ص۔ ۱۵۷۔ ۱۵۶

۶۳۔ بحوالہ: ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۱۹۸۲ء، ص۔ ۷۷

۶۴۔ ایضاً، ص۔ ۷۷

۶۵۔ عبدالسلام ندوی، اقبال کامل، دارالمصنفین اعظم گڈھ، ۱۹۴۸ء، ص۔ ۹۸

۶۶۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، تصانیف اقبال کا تحقیقی توضیحی مطالعہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص۔ ۱۶۷۔ ۲۱

۶۷۔ تالیف ڈاکٹر غلام حسن ذوالفقار، اقبال کا ذہنی ارتقاء، مکتبہ خیاباں ادب لاہورم ۱۹۷۸ء، ص۔ ۱۰۵

۶۸۔ عبدالسلام ندوی، اقبال کامل، ص۔ ۳۰۰

۶۹۔ ایضاً۔ ص۔ ۳۰۰

۷۰۔ بحوالہ: ایس ایم عمر فاروق، طواسین اقبال (جلد اول)، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۸۷ء، ص۔ ۶۰

۷۱۔ بحوالہ: کلیات اقبال (فارسی) مع شرح، پیام مشرق (جوئے آب)، ڈاکٹر الف۔ دال۔ نسیم، ڈاکٹر غلام جیلانی مخدوم، عثمان پبلی کیشنز لاہور، ص۔ ۶۲۹

۷۲۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، تصانیف اقبال کا تحقیقی توضیحی مطالعہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۲ء، ص۔۱۶۳۔۱۶۲

۷۳۔ پروفیسر ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، عروج اقبال، ص۔۲۵۳

۷۴۔ عبدالحق (مدیر) میرا پیام، شعبہ اردو دہلی یونیوسٹی، اقبال اکیڈمی انڈیا، نئی دہلی کا مجلّہ ۲۰۱۵۔۲۰۱۴، ص۔۱۴۱

۷۵۔ کلیات اقبال) بانگ درا)، مارچ ۱۹۰۷ء، ص۔۱۴۱

۷۶۔ ایضاً، ص۔۱۴۰

۷۷۔ Allama Muhammad iqbal (The Reconstruction) Adam Publishers and distributors, Edition: 2010, Preface xxi.

۷۸۔ ایس۔ایم عمر فاروق، طواسین اقبال (جلد دوم۔سوم)، ص۔۴۶

۷۹۔ سید نذیر نیازی، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، اسلامک بک فاونڈیشن، نئی دہلی، ۲۰۰۲ء ص۔فہرست خطباب۔

۸۰۔ بحوالہ: ایس ایم عمر فاروق، طواسینِ اقبال (جلد دوم۔سوم)، ۱۹۹۰ء، ص۔۴۹

۸۱۔ کلیات اقبال، ضرب کلیم (لا اِلٰہ اِلا اللہ)، ص۔۱۵

۸۲۔ کلیات اقبال، بال جبریل (رباعیات)، ص۔۸۳

۸۳۔ کلیات اقبال، بال جبریل (روح ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے) ص۔۱۳۲

۸۴۔ کلیات اقبال، ضرب کلیم (حیاتِ ابدی)، ص۔۳۱

۸۵۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، تہرآن، ص ۴۸۸

۸۶۔ کلیات اقبال، بال جبریل (غزلیات) ص۔۶۳

﴿باب دوم﴾

اقبالؔ اور مشرق و مغرب کے مفکرین

علامہ اقبالؔ کی شخصیت اس اعتبار سے بہت ہی لائق توجہ ثابت ہوتی ہیں کہ وہ بیک وقت شاعر بھی ہیں اور ایک فلسفی بھی، چنانچہ اس طرح کی مثالیں دنیا کے فکروادب میں بہت ہی کم ملتی ہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان اپنی معروف تصنیف ''روح اقبال'' کے دیباچہ میں بیان کرتے ہیں کہ میں نے اقبالؔ کے خیالات کو اپنے مطالعے کی سہولت کے مدنظر تین حصوں میں تقسیم کیا ہے، یعنی آرٹ، تمدن اور مذہب اور مزید کہتے ہیں کہ ان تین شقوں کے تحت زندگی اور کائنات کے تمام مہمات مسائل آجاتے ہیں، جن کی نسبت اقبالؔ نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔[1] ڈاکٹر یوسف حسین خان کے اس تصور میں حقیقت رونما ہے، کیونکہ ان ہی تین شقوں کے تحت علامہ کے فکرونظر کا احاط دیکھنے کو ملتا ہے، یعنی آرٹ، تمدن اور مذہب۔ علامہ اقبال نے اپنے فکروفلسفہ کی تعمیر وتشکیل میں جہاں قرآن وسنت اور بعض اسلامی مفکرین یا اسلامی تحریکات سے استفادہ کیا ہے، اس کے علاوہ ان کے ذہنی اور فکری ماخذات کا سلسلہ دورتک پھیلا ہوا نظر آتا ہے، جن میں مشرق ومغرب کے مفکرین، شعراء صوفیا، مورخین اور مفسرین کے فکرونظر سے مستفید ہونا اساسی حیثیت رکھتا ہے، ان اذہان میں کچھ تو ان کے معاصرین رہے ہیں، لیکن اکثر ان سے پہلے عہد کے ہیں۔ علامہ

نے مشرق ومغرب کی فکر کا غائر مطالعہ کیا اور جہاں کہیں بھی اس فکری نظام کو قرآن و سنت کے خلاف پایا تو وہاں تنقیدی رویہ اختیار کر کے اسلام کے فکری نظام کے تحت ایک اختراعی فکر ونظر کا انکشاف کیا جو حقیقت میں اپنے اندر ایک آفاقی نوعیت کا حامل نظر آتا ہے۔اس طرح سے علامہ کے فکر وفلسفہ کو ہم ان کے منظوم ومنثور کلام میں اس ہیولیٰ کے تحت دیکھتے ہیں، جو کہ اسلام کی عملی روح کی اساس پر کاربند نظر آتا ہے۔ اس بات میں کوئی دورائے نہیں کہ مشرق ومغرب کے فلسفوں کا گہرا تقابلی مطالعہ قرآن وسنت کی روشنی میں کرنے سے علامہ کے فکر ونظر کی حدود وسیع تر ہوتی گئیں۔ علامہ اقبالؔ جن شرق وغرب کے اکابر مفکرین اور شعراء سے مستفید ہوئے ہیں، ان میں خاص طور پر سرزمین مشرق سے مسلم اذہان کے علاوہ غیر مسلم مفکرین وشعراء کا بھی شمار ہوتا ہے۔اسی طرح مغرب کے حوالے سے وہاں کے فکر وفلسفہ سے علامہ خوب استفادہ کرتے رہے، جن میں خاص طور پر وہاں کے مفکرین ،فلسفی اور شعراء قابل ذکر ہیں۔علامہ نے ان کے فکر وفلسفہ کو مدلّل بحث میں لایا، جس کا تذکرہ خاص طور پر ان کے انگریزی خطبات میں دیکھنے کو ملتا ہے حالانکہ اردو اور فارسی منظوم کلام میں بھی اس فکریات کا ذکر کیا ہے۔اس ضمن میں راقم اس موضوع پر مفصل جائزہ پیش کرنا چاہتا ہے۔

اقبالؔ اور رومیؔ:

مولانا رومیؔ کے بارے میں جامیؔ نے فرمایا تھا:

مثنویٔ مولوی معنوی

ہست قرآن درزبانِ پہلوی

رومیؔ ۱۲۰۷ء میں بلخ میں تولد ہوئے ، انہیں تین بڑے صوفیوں میں اپنی ایک انفرادی حیثیت حاصل ہے، جن میں ابن عربیؔ اور الغزالیؔ کے اسماء بھی شمار کیے جاتے ہیں ۔ اس حقیقت کے ساتھ ساتھ رومیؔ کو ان تین بڑے صوفی شعراء میں بھی تسلیم کیا جاتا ہے جن میں سنائیؔ (۱۱۵۰ء) اور فریدالدین عطار (۱۲۳۰ء) کے نام قابل قدر ہیں ۔ چنانچہ مولانا رومیؔ ایک ممتاز شاعر کی حیثیت سامنے آتے ہیں ، لیکن ان کا کلام ہی ان کے مفکرانہ اور متصوفانہ رجحان کا نمونہ رہا ہے ۔ رومیؔ وسط ایشیا میں ازبک زبان بولنے والے ترکوں کی سرزمین میں پیدا ہوئے ۔ رومیؔ متصوفانہ ذہنیت کے مالک تھے، تحقیق سے یہ ثابت ہوا ہے کہ ان کا شجرۂ نسب حضرت ابوبکر صدیقؓ سے ملتا ہے ۔ مولانا رومیؔ کی زندگی میں شمس تبریز ایک اہم نام رہا ہے، شمس تبریز کے متعلق حالانکہ مستند معلومات بہت ہی کم حاصل ہو چکی ہے، لیکن کہا جاتا ہے کہ مولانا رومؔ ان سے بے حد متاثر رہے ہیں ۔ سید عابد علی عابد نے اپنی تصنیف ''تلمیحات اقبال'' میں لکھا ہے کہ شمس تبریز سے مولانا روم کا جو قلبی رشتہ تھا، وہ اس بات سے منکشف ہوتا

ہے کہ رومیؔ نے اپنی غزلیات کا دیوان ''دیوان شمس تبریز'' کے نام سے موسوم کیا تھا، اس روایت کو مصنف نے تاریخ اردو ادب کی کتابوں سے لیا ہے۔[۲] چنانچہ اس ضمن میں کئی سارے تصورات سامنے آتے ہیں اور جو ابھی تک موضوعِ بحث بنے ہوئے ہیں کہ شمس تبریز سے موسوم کیا گیا دیوان رومیؔ ہی کا ہے یا نہیں۔ کئی سارے اقبالیاتی اور ادبی نقاد اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اس دیوان کے متن سے یہ انکشاف ہوتا ہے کہ رومیؔ شمس تبریز سے ملاقی ہوئے تھے اور ان سے انہوں نے روحانیت کا فیض حاصل کیا تھا۔ شمس تبریز اور ان کے دیوان کے متعلق مستشرقین نے مختلف آرا پیش کی ہیں، جن میں خاص طور پر نکلسن، ریڈ ہاوس، اسپرینگر اور براون قابل ذکر ہیں۔[۳] اس ضمن میں ریڈ ہاوس کا کہنا ہے کہ ان کی تعلیم کا طریقہ ایسا تھا گویا مخاطب کو مرعوب کرنا چاہتے ہوں۔[۴] خیر رومیؔ اور شمس تبریز کی ملاقات ایک اہم ملاقات رہی ہے، مولانا رومیؔ شمس تبریز سے ملنے سے پیشتر صرف علوم ظاہری کی طرف مائل تھے، لیکن ان سے ملاقی ہونے کے بعد رومیؔ کو یہ علم ہوا کہ حقیقت کے ادراک کے بہت سارے طریقے ہوتے ہیں، جن میں خاص طور پر عقل و عشق کا اپنا اپنا مقام بھی واضح ہو جاتا ہے۔ مولانا رومیؔ کی مثنوی کو سب سے پہلے ہندوستان ہی میں بحیثیت شرح لکھا اور پڑھا گیا، اس کے بعد دنیا کے کئی سارے ممالک میں ان کی اپنی اپنی زبانوں میں تحریر کیا گیا، جو اس مثنوی کی قدر و قیمت کا تقاضا کرتی ہیں۔

مثنوی مولانا رومؒ یعنی مثنوی معنوی بہت مشہور ہے جس کو اصل میں فارسی زبان میں مضامین قرآنی پر مشتمل کتاب سمجھا جاتا ہے، اس کے علاوہ ان کا ایک فارسی زبان میں دیوان بھی شمار کیا جاتا ہے، جو لگ بھگ اڑھائی ہزار غزلوں پر مشتمل ہے، جس کا نام انہوں نے روحانی مرشد شمس تبریز پر رکھا ہے۔ اقبالؒ مولانا رومیؒ کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے اپنے اردو مجموعہ ''ضرب کلیم'' میں نظم بعنوانِ ''رومیؒ'' میں یوں فرماتے ہیں، جس سے رومیؒ کی فکر کی قدر و قیمت معلوم ہوتی ہے:

غلط نگر ہے تری چشمِ نیم باز اب تک!
ترا وجود ترے واسطے ہے راز اب تک!
ترا نیاز نہیں آشنائے ناز اب تک!
کہ ہے قیام سے خالی تری نماز اب تک!
گسستہ تار ہے تیری خودی کا ساز اب تک!
کہ تو ہے نغمۂ رومیؒ سے بے نیاز اب تک! [۵]

علامہ اقبالؒ رومیؒ کے افکار سے اس قدر متاثر تھے کہ وہ اپنے ذہن میں اُٹھے ہوئے سوالات سے کبھی کبھی تذبذب میں دکھائی دیتے ہیں، تو بس رومیؒ ہی کو وہ اس قدر پاتے ہیں کہ ان سوالات کا استفسار مولانا رومیؒ سے کریں، اس سلسلے میں اقبالؒ فکر و نظر کے حوالے سے رومیؒ سے استفسار کرتے ہیں اور رومیؒ جواب دیتا ہے، اس کا

انکشاف ''بالِ جبریل'' کی ایک نظم بعنوانِ ''پیرومرید'' میں ہوتا ہے، یہاں پر ایک شعر کو بطور مثال پیش کیا جاسکتا ہے، جس میں اقبالؔ استفسار کرتے ہیں:

؎ علم و حکمت کا ملے کیونکر سراغ؟
کس طرح ہاتھ آئے سوز و درد و داغ؟

اور پیر رومیؔ فرماتے ہیں:

؎ علم و حکمت زاید از نانِ حلال!
عشق و رقت آید از نانِ حلال! [۶]

مولانا رومیؔ اقبالؔ کے روحانی مرشد رہے ہیں، رومیؔ کی مریدی کے اشعار اقبالؔ کے کلام کے تمام مجموعوں میں شامل ہیں، اس ضمن میں اگر ''جاوید نامہ'' کی بات کی جائے تو رومیؔ ہی پوری تخلیق پر چھائے ہوئے ہیں۔ علامہ نے اپنی فکریات کو صرف اور صرف رومیؔ ہی کے مزاج میں ہم آہنگ پایا، جس کی وجہ شاید یہی ہے کہ مولانا روم کی مثنوی میں جو حکایات اور تمثیلات پیش ہوئے ہیں، ان میں ایمان اور ایقان کا مادہ بدرجہ اتم موجود ہے۔ مولانا صاحب قارئین کو منطق میں الجھاتے نہیں بلکہ ان کے لئے ایک عرفانی اور اخلاقی مطالب بیان کرتے ہیں، جو کہ شرعِ اسلام کے اصولوں سے پیوستہ ہیں۔ علامہ اقبالؔ اور مولانا رومیؔ میں جو چیزیں مطابقت رکھتی ہیں وہ یہی ہے کہ دونوں خودی اور آزادی پر زور دیتے ہیں، دونوں مادہ پرست نہیں

بلکہ دونوں حقیقت کے متلاشی ہیں اور خدا میں فنا نہیں ہونا چاہتے بلکہ خدا سے اتحاد چاہتے ہیں، یہاں تک کہ اصل کی طرف رجوع کرتے ہیں اور یہی صحیح انسانی ترقی ہے، اسی راہ کو بڑی مشکل راہ ٹھہرایا گیا ہے، جہاں عقل کسی حد تک رہنمائی کرسکتی ہے اور اس کے ماورا صرف عشق ہی کا بس چلتا ہے، اسی سبب عقل و عشق کے فکر و نظر میں اقبالؔ رومیؔ سے بے حد متاثر رہے ہیں۔

مولانا صلاح الدین احمد نے رومیؔ کے حوالے سے عشق کے جس تصور کو پیش کیا ہے، وہ اقبالؔ کے تصور عشق سے مطابقت رکھتا ہوا نظر آتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

> ''مولانا روم نے عشق کے جس تصور کو اپنے افکار، اپنے جذبات، اپنے عقیدے اور اپنے عمل کا محور بنایا، وہ علوِ انسانیت کا ایک ہمہ گیر اور دل پزیر تصور ہے رومیؔ کی اصطلاح میں عشق کسی محبوبہ، پری تمثال کی ہوس آمیز محبت نہیں بلکہ وہ ایک ایسا لافانی جذبہ ہے جو کائنات کے حسن کو اپنی گرفت میں لیتا اور اس خیر مطلق سے فروغ حاصل کرتا ہے، جو خود خالقِ کائنات کا جمال ہے''۔ [ے]

علامہ عشق کی پذیرائی کر کے عقل کا مخالف نہیں بنتا بلکہ وہ یہ یقین رکھتا ہے کہ عقل کے بغیر انسان کے تصرف کی صلاحیتیں وجود میں نہیں آسکتیں، انہوں نے عقل کو مادی اور مکانی دنیا کے معاملوں کو سلجھانے کے لئے کارآمد ٹھہرایا ہے، یہاں تک کہ

عقل کو زندگی کے خادموں میں بھی شمار کرتا ہے۔ لیکن علامہ عقل کو محدود تصور کرتے ہیں، اور عشق کی رسائی کو ماورا۔ علامہ اس بات پر ایقان رکھتے ہیں کہ علم اور عقل انسان کو منزل کے قریب لے جا سکتا ہے لیکن منزل کو طے کرنے کے لئے عشق ہی کل ہے۔ علامہ اس سلسلے میں فرماتے ہیں:

ے عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں
دلِ بینا بھی کر خدا سے طلب
آنکھ کا نور، دل کا نور نہیں
علم میں بھی سرور ہے لیکن
یہ وہ جنت ہے جس میں حُور نہیں [۸]

علامہ اقبالؔ اپنے منظوم فارسی کلام کے حوالے سے ''پیامِ مشرق'' میں اس راز کا انکشاف کرتے ہیں کہ ہیگل جو اٹھارہویں صدی عیسوی کے آخر میں جرمن میں ایک شہرت یافتہ فلسفی کی حیثیت رکھتے تھے انہوں نے جو فلسفہ پیش کیا وہ مشکل اور پیچیدہ معلوم ہوتا ہے، واضح رہے کہ انہوں نے سپنوازا کی طرح ساری کائنات کو مظہر ذات باری تعالیٰ تصور کیا، جو کہ اصل میں نظریہ وحدت الوجود ہے۔ علامہ نے جب ہیگل کے فلسفہ کا مطالعہ کیا تو وہ تذبذب میں پڑ گئے اور علامہ کے ذہن میں کئی

سوالات ابھرے، یہاں تک کہ ان کے فلسفے کو علامہ داد بھی دیتے ہیں۔ علامہ ہیگل کی فکریات کو ذہن نشین کر کے جب تذبذب میں پڑا تو مولانا جلال الدین رومیؒ ظاہر ہوتے ہیں اور اقبالؒ سے فرماتے ہیں:

گفت بامن، چہ خفتہ برخیز
بہ سرابے سفینہ می رانی؟
بہ خرد راہ عشق می پوئی؟
بہ چراغ آفتاب می جوئی؟ [9]

یعنی اس متن میں علامہ رومیؒ کی زبان سے بیان فرماتے ہیں کہ رومیؒ نے کہا کہ اے اقبال تو کیوں سویا ہوا ہے اُٹھ، کیا تو سراب میں کشتی چلا رہا ہے (یعنی ہیگل کے فلسفے میں حقیقت تلاش کر رہا ہے، جو صرف ایک فریب ہے) تو عقل کے پاؤں سے عشق کا راستہ چل رہا ہے اور چراغ سے سورج ڈھونڈ رہا ہے۔

علامہ اقبالؒ نے اپنے فلسفہ خودی کو رومیؒ ہی کی فکریات سے روشناس کیا، انہوں نے رومیؒ کے پیغام کو سمجھنے، پرکھنے اور پھیلانے کے لئے خوب کام کیا۔ جہاں علامہ اقبال کے فکری ماخذات کا تعلق قرآن وسنت سے ہیں، وہی پر اسلامی فکری شخصیات کے حوالے سے مولانا رومؒ کا نام ان کے لئے اولیت کا درجہ رکھتا ہے، کیونکہ علامہ رومیؒ کی فکریات سے بے حد متاثر بھی رہے اور مستفید بھی، اسی لئے علامہ انہیں

اپنا مرشد تسلیم کرتے ہیں۔کلام اقبال کو قارئین جب ذہن نشین کرتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے کہ جیسے رومؔی ہی علامہ اقبالؔ کی زبان میں بولتے ہیں۔اقبالؔ ایک جگہ خود ہی بیان کرتے ہیں:

ؔ چہ رومؔی درحرم دادم ازاں من

ازو آموختم اسرارِ جان من

بہ دور فتنہ عصر کُہن اُو

میانِ فتنۂ عصرِ رواں من![1]

دونوں اذہان کی فکری ہم آہنگی کا واحد سبب قرآن وسنت کے ماخذات ہیں، اس وجہ سے دونوں کے فکری رجحانات کی ڈگر بھی ایک ہی ہے۔علامہ اس قدر رومؔی کے گرویدہ رہے ہیں کہ اپنے شاہکار کلام ''اسرارِ خودی'' کی ابتدا سے پہلے ان ہی کے فکر سے ایک احسن کلام کا انتخاب کرتا ہے، جو کہ دونوں کی فکری ہم آہنگی کا ثبوت بھی پیش کرتا ہے:

ؔ دی شیخ با چراغ ھمی گشت گرد شہر

کز دام و دد ملولم وانسانم آرزوست

اسی کلام میں تمہید کے طور پر اقبالؔ آگے فرماتے ہیں کہ میرے حق پرست پیر یعنی مولانا رومؔی نمودار ہوئے، انہوں نے فرمایا کہ تو اہل عشق کا شیدائی ہے اس لئے

عشق کی خالص شراب پی لے اور شراب عشق پی کر اپنے جگر میں قیامت کا شور بر پا کر، یعنی انقلاب پیدا کر۔ علامہ اپنے انگریزی خطبات میں رومیؒ کے اشعار کی شرح پیش کرتے ہیں، ان اشعار کی فکر کے حوالے سے صوفیائے کرام کی حقیقت کی تلاش اور علم الٰہی کے راز منکشف ہوتے ہیں، جن سے حقائق اسلامیہ کا روحانی منظر ظاہر ہوتا ہے اور عقل و وجدان کا امتزاج بھی ظاہر ہوتا ہے:

؎ دفتر صوفی سواد و حرف نیست
جز دل اسپید مثلِ برف نیست
زاد دانش مند آثارِ قلم
زادِ صوفی چیست؟ آثارِ قدم
ہم چو صیّادے سوئے اشکار شد
گام آہو دید وبر آثار شد [۱۱]

اقبالؔ ان اشعار کی تشریح یوں فرماتے ہیں:

''دراصل علم کی جستجو جس رنگ میں کی جائے، عبادت کی ہی ایک شکل ہے اور اس سے فطرت کا مشاہدہ بھی کچھ ویسا ہی عمل ہے جیسے حقیقت کی طلب میں صوفی کا سلوک و عرفان کی منزلیں طے کرنا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بحالتِ

موجودہ اس کی نگاہیں گام آہو پر ہیں، لہٰذا اس کا مادۂ
طلب بھی محدود ہے لیکن اس کی تشنگیِ علم اسے بہت جلد اس
مقام پر لے جائے گی جہاں گام آہُو کی بجائے نافِ آہو
اس کی رہبری کرے گا۔ یونہی عالم فطرت پر اسے مزید غلبہ
حاصل ہوگا۔ اب اگر بصیرت کا دامن طاقت وقوت سے
خالی ہے تو اس طرح نہیں ہوگا کہ کسی زندہ جاوید تمدن کی
بنیاد رکھی جا سکے۔ ہمارے لیے بصیرت اور قوت دونوں کا
امتزاج ضروری ہے تا کہ عام انسان روحانی اعتبار سے
آگے بڑھ سکے''۔[۱۲]

علامہ اقبال کے فکر وفلسفہ کے سلسلہ میں جب نظریہ ابدیت اور نظریہ ارتقاء کا تجزیہ کرتے ہیں تو اس ضمن میں انہوں نے مغرب کے دو بڑے فلسفیوں نٹشے (Netche) اور سپنسر (Spencer) کے بالترتیب رجعت ابدی اور مادی نظریہ کو رد کر کے ان کے نظریوں کے خلاف سخت احتجاج کیا، کیونکہ ان کے نظریات میں مادیت پسندی کا غلبہ تھا۔ اسی سلسلے کو مدنظر رکھتے ہوئے ہیگل ،شوپن ہار اور کارل مارکس نے جس نظریہ کو آگے بڑھایا، علامہ نے اس کا رد کر کے ایک ایسا نظام پیش کیا جو کہ مادیت کے ساتھ ساتھ روحانیت کا بھی جواز پیش کرتا ہے، ان نظریات کے

حوالے سے علامہ پیر رومیؒ سے فیض یاب ہوئے تھے، اس طرح سے انہوں نے مولانا رومیؒ کی فکریات کو سرچشمہ بنا کر اپنی فکر کا انکشاف کیا، جس میں ان کے نظریہ ارتقاء کا ذکر بھی ضروری ہے۔ علامہ اپنے انگریزی خطبات میں اس نظریہ پر خوب بحث کرتے ہیں اور مغربی فکر ونظر کو مدلل طور پر بیان کرتے ہیں۔ علامہ کے نزدیک نظریہ ارتقا فلسفہ خودی کے حوالے سے تفہیم ہوتا ہے، یہ نظریہ بالکل مولانا رومیؒ کے نظریہ ارتقاء کی دلیل پیش کرتا ہے، اسی بنا پر اقبالؒ نے رومیؒ کے نظریہ ارتقاء کے حوالے سے انگریزی خطبات میں خطبہ چہارم میں رومیؒ کے یہ اشعار پیش کیں:

ے آمدہ اوّل باقلیم جماد

وز جمادی درنباتی اوفتاد

سال ہا اندر نباتی عمر کرد

وز جمادی یاد ناورد از نبرد

وز نباتی چوں بحیوانی فتاد

نایدش حال نباتی ہیچ یاد

جز ہمیں میلی کہ دارد سوئے آن

خاصہ در دقتِ بہار ضمیراں

....الخ[۱۳]

''ان اشعار کا مفہوم ہے کہ سب سے اول انسانی زندگی جمادات کی اقلیم میں آئی اور اس کے بعد نباتات کی دنیا میں وارد ہوئی۔سالوں تک حیات انسانی اسی نباتاتی حالت میں رہی یہاں تک کہ جماداتی حالت کے اثرات سے آزاد ہوگئی پھر نباتاتی حالت سے انسانی زندگی حیوانی حالت میں آئی اور سال ہا سال اس حالت میں رہی۔حیوانی زندگی کے دوران اس کی رغبت نباتاتی زندگی کی طرف نظر آتی ہے............اب اسے گزری ہوئی زندگی کا کچھ قصہ یاد نہیں مگر اسے پھر ایک بار نفس کی موجودہ حالت میں لایا جائے گا''۔[۱۶]

اس فکر کو مدنظر رکھتے ہوئے علامہ اقبال اس بات میں یقین رکھتے ہیں کہ رومؔی کا نظریہ ابدیت ارتقاء سے منسلک ہے اور فکرقرآن سے ہم آہنگ نظر آتا ہے۔یہاں سے یہ راز منکشف ہوتا ہے کہ علامہ کا فلسفہ خودی، نظریہ عشق و عقل، نظریہ ابدیت اور ارتقاء جیسے فلسفیانہ اور مفکرانہ تصورات رومؔی ہی کی فکریات کا ہیولیٰ ظاہر کرتا ہے۔

اقبالؔ اور ابن عربی:

''فتوحات مکیہ'' اور''فصوص الحکم'' علم الکلام کے حوالے سے دو مشہور تصانیف ہیں اوران دوتخلیقات کے مصنف شیخ محی الدین ابن عربی ہیں۔ابن عربی اندلس میں ۱۱۶۵ء میں پیدا ہوئے ،وہ وحدت الوجود کے علمبرداروں میں رہے ہیں۔ان کی ان دوتصانیف کے متون اس قدر اپنی الگ انفرادیت کے حامل ہیں کہ موضوع کے علاوہ زبان اوراسلوبِ بیان میں مجاز واستعارہ کا بڑا دخل رہا ہے،ایک ہی لفظ سے کبھی حقیقی اور کبھی مجازی معنی مراد لینے کے علاوہ بسا اوقات مصنف لفظ کو اس کے معروف اور اصطلاحی معنی سے ہٹا کر غیر معروف اور خالص لغوی معنی میں استعمال کر جاتے ہیں،اس تکنیکی اسلوب سے ان کی تصانیف کوایک انفرادی حیثیت حاصل ہے۔ چنانچہ اس بات کا ذکر ہوا ہے کہ ابن عربی وحدت الوجود کے علمبردار ہیں، وحدت الوجود کے نظریہ کے مطابق مخلوق اور خالق میں کوئی امتیاز ہونہیں پاتا، حالانکہ یہ نظریہ علماً کے بحث ومباحث کا موضوع رہا ہے جس کا تذکرہ آنے والے صفحات میں آئے گا۔لیکن یہاں پر اس بات کا انکشاف ضروری ہے کہ اس نظریہ تصوف کے خلاف شیخ احمد سرہندیؒ نے ایک الگ نظریہ پیش کیااوراس نظریہ کوانہوں نے''وحدتُ الشہودُ'' کا نام دیا،اسی نظریہ کے تحت وحدت الوجود کا نظریہ انہوں نے رد کیا۔علامہ اقبال متصوفانہ رجحانات کے سلسلے میں شیخ ابن عربی کی نسبت ایک جگہ

رقمطراز ہیں:

''شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ کی نسبت کوئی بدظنی نہیں، ......میرے والد کو ''فتوحات'' اور ''فصوص'' سے کمال توغّل رہا ہے اور چار برس کی عمر سے میرے کانوں میں ان کا نام اور ان کی تعلیم پڑنی شروع ہوئی۔ گو بچپن کے دنوں میں مجھے ان مسائل کی سمجھ نہ تھی، تاہم محفل درس میں ہر روز شریک ہوتا۔ بعد میں جب عربی سیکھی تو کچھ کچھ خود بھی پڑھنے لگا اور جوں جوں علم اور تجربہ بڑھتا گیا، میرا شوق اور واقفیت زیادہ ہوتی گئی''[15]

چنانچہ نظریہ وحدت الوجود کے حوالے سے علامہ کے تصورات بھی عیاں ہیں، اگرچہ ابتدائی دور میں وہ خود اس نظریہ کے حامل تھے، لیکن بعد میں اس نظریہ کے خلاف شدید ردِعمل ظاہر کیا۔ علامہ نے اس حقیقت کا انکشاف کئی جگہوں پر کیا ہے کہ نظریہ وحدت الوجود سے متاثر ہونے کی وجہ ہند ایرانی، ویدانیت سے متاثر ہونے کے ساتھ ساتھ وڑزورتھ اور ابن عربی کی فکریات رہی ہے، حالانکہ ابن عربی کے بارے میں بعد میں اس بات کا بھی انکشاف کرتے ہیں کہ ان کے نظریات کو میں ابتدائی دور میں پوری طرح تفہیم نہ کر پایا تھا۔ یہاں پر ابن عربی کے اصول شریعت کو

مدِ منظر رکھتے ہوئے چند ایک کا تذکرہ کرنا چاہتے ہیں:

۱۔ کوئی بھی حقیقت جو شریعت کے خلاف ہے زندقہ ہے۔

۲۔ خدا تک پہنچنے کا واحد ذریعہ شریعت ہے۔

۳۔ شریعت کے طریقے کو کسی بھی صورت میں ترک نہ کرو۔

۴۔ کشف اگر شریعت کے خلاف ہے تو اس کو ترک کرو اور شریعت کو مضبوط پکڑو۔

۵۔ اگر کوئی یہ انکشاف کرے کہ شریعت کے سوا خدا تک رسائی کا کوئی اور طریقہ ہے تو وہ کذاب ہے، اس کی بات مت مانو وغیرہ۔ [۱۶]

ابن عربی کی فکریات کا تجزیہ کرنے پر یہ منکشف ہوتا ہے کہ ان کی تحریوں میں مختلف مکتبۂ فکر کے اصول و نظریات کی آمیزش ہے، یہاں تک کہ بعد میں ظہور ہونے والے مکتبۂ فکر بھی ان ہی کی تحریروں سے متاثر نظر آتے ہیں، جن میں خاص طور پر زمانی اعتبار سے یونانیت، نوافلاطونی اشراقیت، اشعریت، معتزلہ قابل ذکر ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ ان کی تحریروں میں نظریہ تصوف، نفسیات اور شعر و ادب جیسے فکر و فن کا احاط ہوتا ہے، شاید اسی وجہ کی بنا پر عفیفی نے انہیں اپنی انگریزی تصنیف (The Mystical Philosophy of Mohyiddin Ibnul Arabi) میں صوفی سے زیادہ فلسفی کہا ہے۔ حالانکہ اس کے باوجود ان کی پہچان ایک صوفی ہی کی رہی ہے، ابن مسدی نے ان کے عقائد کا خلاصہ یوں کیا ہے:

''وہ عبادات میں ظاہری مذہب (ابن حزم کے ظاہریہ مسلک
کے) آدمی تھے، مگر اعتقادات میں باطنی النظر تھے'' [۱۷]

علامہ اقبالؔ ابن عربی سے دو بڑے اختلافات کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک مسئلہ وحدت الوجود کا ہے اور دوسرا ان کی اپنی رمزیت کا۔ اسی طرح اپنے انگریزی خطبات میں کئی جگہ ابن عربی کے افکار سے بڑی شکایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ابن عربی کی تعلیم روح قرآنی کے عمل و اجتماعی نظریہ کے خلاف ہے، اس بات کا تذکرہ انہوں نے خاص طور پر اپنے پہلے اور چوتھے خطبے میں کیا ہے ۔ دراصل مجدد الف ثانیؒ نے جو صوفیائے کرام کے نقشبندی سلسلے کے سردار ہیں ، نے فرمایا تھا کہ حلاجؔ کی یہ سخت گستاخی تھی کہ اس نے ''حق'' ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ اسی بنا پر علامہ نے ابن عربی کے وحدت الوجود فلسفے پر شرک و زندقہ پایا تھا۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ حلول اور اتحاد کے نظریے کے بھی مخالف رہے ہیں، مغل بادشاہ اکبر اور جہانگیر کے دور کے الحاد کو تقریباً انہوں نے ختم کر دیا تھا۔ جب عہد شاہجانی کا ماحول دیکھتے ہیں تو رومیؔ کو خوب پڑھا جاتا تھا ،جس کی سبب وحدت الوجود کو تقویت ملی تھی ، یعنی رومیؔ کی مثنوی میں اگر چہ وحدت الوجود جھلکتا تھا تو ان کے خلاف علامہ اقبالؔ نے کوئی ردعمل ظاہر نہیں کیا، دراصل اقبال ابن عربی کے بارے میں یہ خیال کرتے تھے کہ انہوں نے قرآن کو تاویل اور باطنی رمز کا تختۂ مشق بنا کر قرآن کے ظاہر اور باطن

کو نقصان پہنچایا۔ جب شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی فکر میں دیکھتے ہیں تو انہوں نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں تطبیق کی کوشش کی ، ان کا تصور یہ رہا کہ دونوں اصطلاحیں دراصل ایک ہی مفہوم رکھتی ہیں ۔ حالانکہ اگر دیکھا جائے تو کئی سارے صوفیوں ، ادیبوں اور مفکروں نے وحدت الوجود کی مخالفت کی اور یہ سلسلہ اقبالؔ تک بھی آیا۔

اقبال ابن عربی کے متعلق یہاں تک خیال کرتے رہے کہ انہوں نے اپنے نظریات کے سہارے مسلمانوں کے قومی کردار سیرت میں اضمحلال اور افسردگی و سستی پیدا کی ۔ علامہ نے ابن عربی کو عجمی تصوف کا نمائندہ سمجھ کر ان کے نظریات سے سخت اختلاف کیا ، کیونکہ علامہ اس تصوف کے خلاف تھے، علامہ ان نظریات کے حوالے سے خود یوں اظہار کرتے ہیں :

> ’’میرا یہ مذہب ہے کہ خدا تعالیٰ عالم میں جاری وساری نہیں بلکہ نظام عالم کا خالق ہے اور اس کی ربوبیت کی وجہ سے یہ نظام قائم ہے جب وہ چاہے گا اس کا خاتمہ ہو جائے گا‘‘ [۱۸]

وحدت الوجود کی اصطلاح کو چنانچہ انگریزی میں (Monism) کہا گیا، اس کے علاوہ (Pantheism) بھی ، دراصل ان اصطلاحوں کی وجہ سے ہی کئی سارے اعتراضات وارد ہوئے ہیں ، جس کی بنا پر یہ مسلک کئی ساری شاخوں میں منقسم ہوا ہے۔ حالانکہ اس طرح کے تصورات میں نظریہ وحدت اگر چہ نظر آتا ہے لیکن اس کے

باوجود ان نظریات میں ایسے کچھ عناصر بھی شامل ہیں، جو کہ اختلاف کے لائق ہیں۔ ابن عربی کے تصورات مدنظر رکھتے ہوئے ایس۔اے۔کیو حسینی نے اپنی کتاب (Pantheistic Monism) میں کہا ہے کہ میں نے ابن عربی کے مسلک کو اس وجہ سے صرف (Monism) نہیں کہا کیونکہ ان کے ہاں خلق کا جو تصور ہے اس بنا پر انہیں Pantheistic Monism کہنا ہی مناسب ہوگا۔[19] جب مجدد الف ثانی کی فکر کا تجزیہ کرتے ہیں تو یہ سامنے آتا ہے کہ انہوں نے وحدت الوجود کی تردید کرتے ہوئے ،اسے ایک مقام تو قرار دیا ہے لیکن سلوک (یعنی اصطلاحِ تصوف میں تلاش حق کو کہتے ہیں)اور کشف کو ایک ابتدائی مرحلہ کہا ہے۔ ابن عربی کے نظریات کا مطالعہ کرنے سے اگرچہ ذہن الجھ جاتا ہے، لیکن یہ بات ضرور سامنے آتی ہے کہ ابنِ عربی کے نظریات کو تجزیے میں لانے کی ضرورت ہے، حالانکہ اس میں کوئی دورائے نہیں کہ اس الجھاؤ کی وجہ نقاد ہی ہے۔ علامہ خود نفس تصوف کے خلاف نہ تھے اور خود ابن عربی کی اتنی نقطہ چینی نہیں کی جتنا کہ نقادوں نے اچھالا اور انہیں گٹھا کر پیش کیا۔ علامہ خطبات میں ان کے لئے جذبہ احترام کے حوالے سے یوں رقمطراز ہے:

”چنانچہ اسلامی اندلس کے مشہور صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی
کا یہ قول کیا خوب ہے کہ وجود مدرک تو خدا ہے اور کائنات معنیٰ“

اس سے پیشتر یہ بیان ہوا ہے کہ علامہ کا سب سے بڑا اختلاف ابن عربی سے

یہ رہا ہے کہ ان کا نظام فکر یونانیت، اشراقیت اور مجوسی اثرات کا مرکب ہے اور خاص طور پر اس حقیقت پر بھی کہ ان کی زبان رمزی ہے، جس سے قرآن کو نقصان پہنچا ہے۔ اس رمزیت کے حوالے سے وہ قرآن کو ایک ظاہر اور باطن سمجھتے تھے، جس سے علامہ کو سخت اعتراض تھا۔ واضح رہے کہ علامہ کی فکریات کی جو تشریح ابن عربی کے نظریات کے حوالے سے کی جاتی ہے، اس میں زیادہ تر غلط نتائج نکالے جا رہے ہیں جو کہ علامہ کا شعار ہی نہیں۔

اقبالؔ اور حافظؔ:

لِسّانُ الغیب کے لقب سے شہرت رکھنے والے شمس الدین محمد حافظؔ آٹھویں صدی ہجری کے اوائل میں شیراز میں پیدا ہوئے۔ انہیں فارسی غزل میں خدائے سخن کا مرتبہ حاصل ہوا ہے۔ حافظؔ شیرازی نے اگرچہ بعض دوسری اصناف میں بھی اپنی تخلیقیت کے جوہر بھکیرے، لیکن غزل کی ہیت، اسلوب اور لہجے سے حافظؔ کو قدرتی لگاؤ تھا، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے غزل کی صنف ہی کو اپنا مخصوص ذریعہ اظہار بنایا۔ انہوں نے غزل کو ایسی شان بخشی جو کسی اور سے نہ ہو سکا۔ حافظؔ نے فکری، فنی اور جمالیاتی اعتبار سے اس صنف کو زبردست فروغ بخشا۔ غزلیات حافظؔ میں جو جوشِ بیان اور سرمستی و بے خودی کی کیفیت، ان کی لفظیات، تشبیہات، استعارات جیسے

شعری تکنیک میں اس طرح ہم آہنگ ہوئے ہیں کہ جیسے قدرت ہی سے طے ہوا تھا۔ حافظؔ کے کلام کی یہی خصوصیت انہیں فوقیت بخشتی ہے، کہ اتنا عرصہ گذرنے کے بعد بھی اس میں دلکشی اور تاثر آج بھی صاف عیاں ہیں۔ علامہ اقبالؔ کے اردو و فارسی کلام کا جب غائر مطالعہ کرتے ہیں تو فنی اعتبار سے یہ کلام حافظؔ شیرازی کے کلام سے ہم آہنگ نظر آتا ہے۔ دونوں کا کلام فکرو ادب کے حوالے سے ممتاز حیثیت رکھتا ہے، دونوں کا اندازِ بیان اور بلاغتِ اظہار کی مشترک خوبیوں کے علاوہ دونوں کی تحریر میں ایسی مماثلت نظر آتی ہے کہ زمانے کے اتنے بڑے فاصلے پر بھی ایک ہی معلوم ہوتا ہے۔ اس حقیقت کو مدنظر رکھتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم کے قول کے مطابق اس بات کا انکشاف ہوتا ہے:

''اقبالؔ کی فارسی غزلیں کئی ایسی ہیں کہ اگر ان کو دیوانِ
خافظ میں داخل کر دیا جائے تو پڑھنے والے حافظؔ کے کلام
سے اس کا امتیاز نہ کرسکیں''[۲۱]

حالانکہ قیام یورپ کے دوران اقبالؔ نے خود کہا تھا کہ:

''حافظؔ کی روح مجھ میں حلول کر گئی ہے''[۲۲]

اس حقیقت کو مزید جان بخشتے ہوئے عطیہ بیگم کے حوالے سے ان کی تصنیف ''اقبال از عطیہ بیگم'' میں یہ اقتباس درج ہے:

''دوران گفتگو حافظؔ کا ذکر آ گیا......انہوں نے کہا میں جب
حافظؔ کے رنگ میں ہوتا ہوں اس وقت ان کی روح مجھ میں
حلول کر جاتی ہے، اور میری شخصیت شاعر کی شخصیت میں گم ہو
جاتی ہے، اور میں خود حافظؔ بن جاتا ہوں'' [۲۳]

قیام یورپ میں اقبالؔ پر حافظؔ کا اثر غالب رہا، کیونکہ اقبالؔ ان کی تراکیب اور اندازِ بیان میں شعر کہنے لگے، جیسے کہ حافظؔ کا یہ شعر:

؎ نہ ہر کہ چہرہ برافروخت دلبری داند
نہ ہر کہ آئینہ سازد سکندری داند [۲۴]

اور اسی انداز میں اقبالؔ کا یہ شعر:

؎ نگاہِ فقر میں شانِ سکندری کیا ہے!
خراج کی جو گدا ہو وہ قیصری کیا ہے! [۲۵]

حالانکہ اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان دونوں کی مماثلت کے حوالے سے اقبالؔ کے ہاں یہ اثر اسلوب اور اندازِ بیان تک ہی دیکھنے کو ملتا ہے، فکری اعتبار ے دونوں کے نظریات متفرق ہیں۔ قیام یورپ کے دوران علامہ کی فکر میں ایک انقلاب برپا ہوا اور ان کے فکر وفلسفہ میں نئے نئے رجحانات سامنے آئے، ان رجحانات میں ایک یہ بھی رہا کہ جس کے تحت اس نظریہ کا رد کیا گیا جس میں اکثر صوفی

شعراءاس تصوفِ عجم کے علمبردار رہے جو یونان کے راہبِ قدیم، افلاطون کا پیش کردہ تھا اور جس سے مسلم اقوام کو بہت ہی نقصان پہنچا، کیونکہ ان کے غیر اسلامی فکریات نے اسلامی فکر ونظر کو غلط پیش کیا۔ حافظؔ شیرازی اس فلسفہ حیات کے ممتاز اذہان میں شمار کیے جاتے ہیں اور یہی سے اقبالؔ اور حافظؔ کے راستے الگ الگ ہوجاتے ہیں۔ علامہ اس فلسفہ حیات کے مائل نہیں جہاں زندگی سے فرار اور حقائق سے گریز کی تعلیم دی جاتی ہے، کیونکہ یہ تعلیمات اسلامی فکر کے منافی ہیں۔

علامہ اقبالؔ کی شاہکار ''اسرارخودی'' جب ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی تو چاروں طرف ہنگامہ برپا ہوا، حافظؔ کی فکر کو بھی تنقید کا شکار ہونا پڑا۔ حافظؔ کی حمایت میں اکبرالٰہ آبادی، خواجہ حسن نظامی، پیرزادہ مظفر دین، مولانا فیروزالدین احمد تغرائی صاحب کھڑا ہوئے، چنانچہ تغرائی صاحب نے اس سلسلے میں ''اسرار'' کے خلاف حافظؔ کی حمایت میں دو مثنویاں بعنوان ''رموزِ بےخودی'' اور ''لسان الغیب'' تحریر کی، یہاں تک کہ بعد میں اقبالؔ نے ''اسرارِخودی'' کے دوسرے ایڈیشن سے چند اشعار حذف بھی کیے۔ جب ۱۸۱۴ء میں ''فان ہیمر'' نے حافظؔ کے دیوان کا ترجمہ کیا، جس کی وجہ سے جرمن ادبیات پر مشرقی تحریک کا آغاز ہوا۔ اس دوران گوئٹے (Goethe) اپنی زندگی کے آخری سال طے کر رہا تھا، اتفاقاً اس عہد میں جرمن قوم کا انحطاط انتہا کو پہنچ چکا تھا۔ گوئٹے نے حافظ شیرازی کا فکر اُس انتشار بھرے ماحول

کے لئے سازگار سمجھا، جس طرح اقبالؔ پر حافظؔ چھائے تھے اسی طرح گوئٹے پر بھی اپنا تاثر ظاہر کر رہے تھے، یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ حافظؔ گوئٹے کا مرشد بن گیا تھا۔ علامہ اقبالؔ اس سلسلے میں ''پیام مشرق'' کے دیباچے میں گوئٹے کے مشہور سوانحِ نگار بیل سوشکی کے حوالے سے تحریر کرتے ہیں:

> ''بلبل شیراز کی نغمہ پروازیوں میں گوئٹے کو اپنی ہی تصویر نظر آتی ہے، اس کو کبھی یہ احساس بھی ہوتا تھا، کہ شاید میری روح ہی حافظؔ کے پیکر میں رہ کر مشرق کی سرزمین میں زندگی بسر کر چکی ہے۔ وہی زمینی مسّرت، وہی آسمانی محبت، وہی سادگی، وہی عمق، وہی جوش وحرارت، وہی وسعت مشرب، وہی کشادہ دلی، اور وہی قیود ورسوم سے آزادی، غرض یہ کہ ہر بات میں اسے حافظؔ کا مثل پاتے ہیں۔ جس طرح حافظؔ لسان الغیب وترجمانِ اسرار تھا، اسی طرح گوئٹے بھی تھے، ......دونوں نے اپنے وقت کے عظیم الشان فاتحوں کو اپنی شخصیت سے متاثر کیا، (یعنی حافظؔ نے تیمور کو اور گوئٹے نے نپولین کو) دونوں تباہی اور بربادی کے زمانے میں طبیعت کے اندرونی سکون کو محفوظ رکھ کر اپنی قدیم ترنم ریزی جاری رکھنے میں کامیاب رہے''[۲۶]

گوئٹے نے اپنا دیوان حافظؔ ہی کے اثر میں لکھا، حالانکہ اقبالؔ ''پیام مشرق''
کے دیباچے میں یہ تحریر کرتے ہیں کہ گوئٹے کو حافظؔ کا جنون عارضی تھا، ان کا کہنا ہے
کہ مشرقی لالہ زاروں کی نوا پیرائی میں وہ مغربیت کو کبھی ہاتھ سے جانے نہیں دیتا۔
لیکن اس بات سے انکار محال ہے کہ پیام مشرق کے دیباچے سے یہ بات ظاہر ہوتی
ہے کہ گوئٹے کو حافظؔ کے ساتھ جو لگاؤ تھا، اس کی وجہ اس عہد سے بچ کر روحانی سکون
کی تلاش تھی، جو گوئٹے کو حافظؔ ہی میں نظر آیا۔

اقبالؔ کا سارا فلسفہ نظریہ خودی ہی پر مشتمل ہے، اس طرح سے فلسفہ خودی کے
مطابق ''خودی'' کی تعمیر کا مفہوم کائنات کو اپنے آپ میں اس طرح ضم کرنا ہے کہ فرد
کی انفرادیت بھی باقی رہے، جس سے ایک مثالی سماج کی تعمیر بھی ممکن ہو۔ جب اس
حوالے سے حافظؔ شیرازی کی فکریات کا تجزیہ کرتے ہیں تو بالکل اقبالؔ کی فکر کے
برعکس نظر آتا ہے، یعنی حافظؔ کے یہاں انفرادی جذب و مستی اور نشاط عروج پر نظر آتا
ہے۔ اقبالؔ نے جہاں عشق کو شوخی و بے باکی سے ہم کنار کیا ہے اور انسان کی عظمت
اور اس کے جلال کا احساس دلایا ہے، حافظؔ کے ہاں عشق ذات کو نفی کی طرف لے
چلتا ہے اور خدا میں ضم ہونا چاہتے ہیں، اسی نظریہ سے اقبالؔ سخت اختلاف کرتے
آئے ہیں، کیونکہ اقبالؔ ان نظریات کو قرآن وسنت کے بالکل برعکس سمجھتے ہیں۔ اگر
چہ حافظؔ کے زمانے میں بھی معاشرتی، سیاسی اور سماجی انتشار برپا تھا، لیکن حافظؔ نے

اس کی پرواہی نہ کی۔ حالانکہ یہی خصوصیت علامہ کو ممتاز کر دیتی ہے کہ وہ زمانے کے شاعر و مفکر ہیں۔ علامہ اقبالؔ تصوف کے جس سلسلے کی طرف رواں رہے، وہ وحدت الشہود کا دیا ہوا نظریہ تھا، جہاں اثباتِ خودی کے بغیر عرفان حق ممکن نہیں۔ حافظؔ کے برعکس اقبالؔ ترک اور رہبانیت کی تردید کرتا ہے اور مومن کو کسی بھی صورت میں مُتحرک دیکھنا چاہتے ہیں، ذیل میں درج اشعار اس سلسلے میں قابل ذکر ہیں:

؎ یہ حکمت ملکوتی، یہ علم لا ہوتی
حرم کے درد کا درماں نہیں تو کچھ بھی نہیں
یہ عقل، جو مہ و پروین کا کھیلتی ہے شکار
شریک شورش پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں
خرد نے کہہ بھی دیا لاالہٰ تو کیا حاصل
دل ونگاہ مسلمان نہیں تو کچھ بھی نہیں [۲۷]

اس حوالے سے ایک اور منظوم کلام:

؎ ہے زندہ فقط وحدتِ افکار سے ملّت
وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد
اے مردِ خدا تجھ کو وہ قوت نہیں حاصل
جا بیٹھ کسی غار میں اللہ کو کر یاد

مسکینی ومحکومی ونومیدیٔ جاوید
جس کا یہ تصوف ہو وہ اسلام کر ایجاد [۲۸]

اقبالؔ اور غزالیؔ:

الغزالیؔ خراسان طوس میں ۴۵۰ھ یعنی مطابق سن عیسوی ۱۰۵۸ء میں پیدا ہوئے۔الغزالیؔ ''تہافتہ الفلاسفہ'' کے تخلیق کار ہے،اس کے علاوہ ''مقاصدالفلاسفہ'' بھی ان ہی کی تصنیف ہیں،اس تصنیف میں انہوں نے اپنی زندگی کے دوران ہوئے بنیادی مسئلوں کی کشمکش کا تذکرہ کیا ہے۔غزالیؔ کی اور کئی ساری تحریریں ہیں،جن میں انہوں نے علم الکلام کا مادہ پیش کیا،یعنی انہوں نے اپنی تحریروں میں اکثر علم الکلام پر بحث کی ہے۔الغزالیؔ نے خاص طور پر عقلیت پسندی(Rationalism) کو زیر بحث رکھا۔انہوں نے اپنی کتاب''تہافتہ الفلاسفہ'' میں خاص طور پر یونانی فلسفہ ونظر کا ردلکھا، جو کہ قرآن و حدیث کے حوالے سے ایک ٹھوس جواب تھا۔غزالیؔ نے ''احیاءعلوم الدین'' اور''منقذمن الضلال '' لکھ کر اسلامی تفکر میں تصوف کے لئے ایک جگہ پیدا کردی اور اسلامی نظم سیاسی میں اس کا اپنا ایک مقام اور حیثیت متعین کردی۔مفکرغزالیؔ دراصل اپنے زمانے کے زبردست نقاد تھے،انہوں نے مناسب اور موزونیت کے احساس کو دل سے دور نہیں ہونے دیا اور اتنا ہی نہیں کہ منطقی اور نامنطقی استدلال کوایک دوسرے سے الگ کردیا بلکہ منطق،ریاضت اوراپنے زمانے

کے ان سارے علوم کی حد بندیوں کو معلوم کرلیا جو حقیقت کی ماہیئت کے بارے میں کچھ کہنے کا دعویٰ کرتے تھے، انہوں نے اپنی کتاب ''المنقذ'' میں یہ واضح کیا کہ مذہب اور تصوف کی باتوں میں اس قسم کے ثبوت ملنا ناممکن ہے جو کیمیا اور ریاضی کے مسئلوں میں مل سکتے ہیں۔ علامہ اقبالؔ اس استدلال کو کچھ اور آگے بڑھا کر کہتے ہیں کہ جس عقلی منطق کو ترازو میں ہم ان ساری چیزوں کو جو اس دنیا میں خیال میں آتی ہے، تولنے کی جرات کرتے ہیں اس کی بنیاد ہی نہایت مشکوک ہے۔ مسلم مفکرین جو خاص طور پر قرآن کی تعلیمات کا صحیح علم رکھتے تھے، جب انہیں یہ حقیقت معلوم ہوئی کہ فلسفہ یونان جس عالم محسوسات کو نظر انداز کر گئے اور نادیدنی اشیاء پر فریفتہ ہونے لگے، اس طرح سے وہ ''سمع'' اور ''بصر'' کے علم کو درست اور مفید خیال نہیں کرتے تھے، حالانکہ قرآن ان کی افادیت و اہمیت تسلیم کرتا ہے، تو وہ فلسفہ یونان کی ذہنی غلامی سے آزاد ہونے لگے۔ چنانچہ غزالیؔ نے اسلام کو اس قسم کی غلامی سے آزاد کرنے کے لئے نمایاں کام کیا۔ غزالیؔ مذہبی مسئلوں میں منطق کی حدوں پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ منطق اور سائنس ہم کو مذہب کے اس سارے مواد سے واقف کراسکتی ہے اور ہمارے لئے اس کی تحلیل کرسکتی ہے، جس کا ادراک جو اس سے ہوتا ہے اور جو مذہبی تجربہ کے مختلف تلازموں سے اکٹھا کیا جاسکتا ہے اور ہمیں اس کے مختلف فرق سمجھا سکتی ہے مگر اس کے باوجود منطق اس وجدانی ادراک اور تجربہ

سے واقف کرانے میں ہمیشہ ناکام رہتی ہے جو مذہب کا جوہر ہے۔ حالانکہ غزاؔلی اپنی کتاب ''المنقد'' میں فلسفیانہ ارتیابیت کو مذہبی تجربوں کی تنقید کی بنیاد قرار دیتے ہیں، جس پر علامہ نے ان کی سخت نکتہ چینی کی۔ جب متصوفانہ فکر کے حوالے سے غزالی کو ذہن نشین کرتے ہیں تو اس ضمن میں مذہبی تجربے کی آمیزش کی سب سے درخشاں مثال غزاؔلی نے مہیا کی، حالانکہ غزاؔلی ابتدا میں الحاد کی طرف مائل تھے لیکن روحانی تجربے نے انہیں الحاد سے بچالیا، وہ سچائی کی تلاش میں سرگرم عمل ہوئے۔ شاید اقباؔل نے خطبہ اوّل میں اس لئے یوں کہا ہے:

''بایں ہمہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ غزاؔلی کی دعوت میں ایک پیغمبرانہ شان پائی جاتی تھی'' [۲۹]

دراصل الغزاؔلی نے تصوف کا رخ ہی بدل ڈالا اور یہ رخ حقیقت کی جانب گامزن تھا، کیونکہ انہوں نے تصّوف کا احیا کیا اور صوفیانہ تصورات کو مذہب کے دائرے میں ایک مستقل مقام تفویض کیا۔ خطبہ اوّل کے حوالے سے اقباؔل نے غزاؔلی کی اس بات پر اعتراض کیا تھا کہ:

''غزاؔلی اس حقیقت کو سمجھنے سے قاصر رہا کہ عقل اور وجدان آپس میں مربوط ہیں'' [۳۰]

علامہ اقباؔل کی فکر میں چونکہ حسن وعشق کا عنصر بھی ایک ممتاز حیثیت رکھتا ہے

جس پر کئی ساری بحثیں ہوتی رہی اور کئی سارے نظریات سامنے آئے جو یا تو انفرادی حیثیت کے تھے یا کسی مکتبہ فکر سے تعلق رکھتے تھے۔ افکار تصوف میں عشق کا تصور ایک انتہائی وارداتی عمل سے منسلک ہوتا ہے اور اپنے مزاج اور کارکردگی کے اعتبار سے مادی سطح کے عشق سے نہ صرف مشابہ ہے بلکہ جب ''فن'' کے ذریعے اس کا انکشاف ہوتا ہے تو اس خاص زبان کو بھی بڑی فراخ دلی سے استعمال کرتا ہے جو مادی سطح کی محبت کے سلسلے میں مستعمل ہے۔ غزالؔی اس حوالے سے یوں فرماتے ہیں:

> ''حسن سے صرف وہی شخص محبت کر سکتا ہے جو اسے دیکھنے پر قادر ہو کیونکہ حسن کا نظارہ کرنا بجائے خود مسرت ہے۔ ...... جب ہم سبزہ زاروں اور بہتی ندیوں سے محبت کرتے ہیں تو اس لیے نہیں کہ سبز پتوں کو کھائیں یا ندیوں کے پانی کو پییں ...... جب حسن کا جلوہ نظر آتا ہے تو قدرتی طور پر اس سے محبت جاگ اٹھتی ہے۔ خدا حسن ہے اسی لیے حسن پر اللہ تعالیٰ کا حسن منکشف ہوتا ہے وہ مجبور ہے کہ اس سے عشق کرے...... کیونکہ دنیا میں جو بھی اچھی اور خوبصورت شے ہے، جس کا ذہن، کان اور آنکھ مشاہدہ کرتے ہیں، وہ دراصل خدا کے خزانے کا محض ایک ذرہ ہے، اور اس کی تجلی

کی محض ایک شعاع ہے'' [۳۱]

غزالی کی اس فکر سے ہم آہنگ ہو کر اقبال کے مجموعہ کلام بانگ درا میں نظم بعنوانِ جگنو، بچہ اور شمع اور بال جبریل سے ذوق وشوق، کا مطالعہ اس حوالے سے قابل ذکر ہیں، ان تین منظوم کلام میں اقبال کے جو خیالات منکشف ہوتے ہیں وہ خیالات غزالی کی فکر سے مماثلت رکھے ہوئے نظر آتے ہیں۔

اقبال اور شیخ سرھندیؒ:

فکریات اسلام کے دو بڑے ممتاز اذہان یا اپنے متفرق زمان ومکان کی مقتدر ہستیاں حضرت شیخ سرہندیؒ جنہیں مجدد الف ثانی کے نام سے بھی جانا جاتا ہے اور علامہ محمد اقبال، جنہوں نے اپنے اپنے عہد میں اسلام کو ان عناصر سے نجات دلائی جو غیر اسلامی فلسفی اور فکری تضاد شمار کیے جاتے تھے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی پیدائش ۱۵۶۴ء کو سرہند میں ہوئی، ان کا شجرۂ نسب حضرت عمر فاروقؓ کی اولاد سے ٹھہرایا جاتا ہے۔ سرزمین ہندوستان پر اکبر کا عہد ملتِ اسلامیہ کے لیے ایک چیلنج رہا ہے۔ اس دور میں خاص طور پر غیر اسلامی تصوف نے ایسا موڑ اختیار کیا تھا کہ مسلمان شریعت ہی بھول گئے تھے۔ یہاں تک وحدت الوجود کے غیر اسلامی نظریہ کے تحت ایک ایسی رسم چلی تھی، کہ شریعت اسلامی کی قدر کم ہوتی جارہی تھی۔ دراصل اکبر

بادشاہ کے دینِ الٰہی نے فکر اسلام کے لئے ایک آندھی برپا کی تھی، جہانگیر نے جب غیر اسلامی رویے اختیار کیے تو شیخ سرہندیؒ نے اس کا ڈٹ کر سامنا کیا، جس پر انہیں اسیری کے دن بھی دیکھنے پڑے۔ شیخ سرہندی کے ہاں فکر اسلام کے روشن نظریات جنم لے رہے تھے اور انہوں نے کوئی سمجھوتہ نہ کیا، یہاں تک کہ ان کی آواز حق کو کوئی دبا نہ سکا۔ شیخ سرہندیؒ کو خود پسندی کے جرم میں گوالیار کے قلعے میں ایک سال تک بند کر دیا گیا، حالانکہ وہاں پر بھی انہیں افواج کی تدریس کے لیے مقرر کیا گیا۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کے نیک عمل اور نیک سیرتی کو مدنظر رکھتے ہو ئے جہانگیر ان کی عزت کرتے تھے۔ وقت کے گذرنے کے ساتھ ساتھ جہانگیر کو ان سے محبت بڑھنے لگی، یہاں تک کہ انہوں نے شیخ سرہندیؒ کا ساتھ دیا اور جس کے نتیجے میں اکبر کے پیدا کردہ لامذہبی نظریات کا بھی اختتام ہوا، جن کا رجحان اس سے پہلے شدت پر تھا۔ علامہ محمد اقبالؒ بال جبریل کے منظوم کلام میں بعنوانِ ''پنجاب کے پیرزادوں سے'' مجدد الف ثانیؒ کا احترام ان اشعار میں یوں کرتے ہیں:

حاضر ہوا میں شیخ مجدد کی لحد پر
وہ خاک کہ ہے زیر فلک مطلعِ انوار
اس خاک کے ذرّوں سے ہیں شرمندہ ستارے
اِس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحب اسرار

گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفسِ گرم سے ہے گرمئی احرار
وہ ہند میں سرمایۂ ملت کا نگہبان
اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار[۳۲]

مجددِالف ثانیؒ نے ابن عربیؒ کے نظریہ تصوف سے سخت اختلاف کیا، ان کی فکر میں ابن عربی کے نظریہ تصوف سے رہبانیت نے جنم لیا ور مسلمانوں میں جمود قائم ہوا، جبکہ شیخ خود اس کے برعکس نتائج کی امید رکھتا تھا، یعنی مسلمانوں کو جمود نہیں بلکہ متحرک ہونا چاہیے۔ان ہی نظریات کے تحت علامہ نے ابن عربی سے اختلاف کیا اور شیخ کے نظریہ وحدت الشہود کو احسن تسلیم کیا۔ابن عربی کی تصانیف ''فتوحاتِ مکیہ'' اور ''فصوص الحکم'' کو شیخ سرہندی نے قابل اعتبار نہ سمجھا، ان ہی اصولوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اقبالؔ نے بھی ابتدائی دور میں ''فصوص'' کے متن سے الحاد اور زندقہ کے سوا کچھ نہ پایا۔ چنانچہ شیخ کے نظریات سے متاثر ہونے کے بجائے علامہ نے اپنے تحقیقی کام کے سلسلے میں جن نظریہ اور افکار کو مطالعے میں شامل کیا، ان سے خاص طور پر اخذ بھی ہوا کہ اسلامی تصوف میں ایسے غیر اسلامی عناصر آمیزش پائے ہیں جن کا خاص طور پر یونانی فلسفہ، ویدانیت، آریائی تہذیب وتمدن اور بدھ مت کے فلسفہ و نظریات سے واسط رہا ہے اور کہیں نہ کہیں یہ راستہ ابن عربی کے فکر وفلسفہ کی طرف

بھی رُخ کر گیا تھا۔ ابن عربی کے ساتھ ساتھ انھوں نے اس سلسلے میں افلاطون اور حافظؔ جیسی شخصیات سے بھی اختلاف کیا، کیونکہ اپنی اس تصنیف ''مابعد الطبعیات'' کے دوران عجمی فلسفے کا جو مطالعہ کیا، اس وجہ سے انہیں یہ یقین ہو گیا تھا کہ عجمی تصوف سے مسلمانوں کے سیاسی اور عسکری تنزل کا آغاز ہوا، جس نے بعد میں مسلمانوں میں حرکی ہونے کے بجائے جمود اختیار ہوا اور یہ امت رہبانیت کے عوامل کا شکار ہوئی۔ شیخ سرہندی نے اسی نظریہ تصوف کے خلاف وحدت الشہود کا نظریہ پیش کیا، جس کی فکر سے علامہ بے حد متاثر رہے۔ اس فکریات کے حوالے سے علامہ اپنے خطبات میں ساتویں خطبہ میں مجدد الف ثانیؒ کے بارے میں اس بات کا انکشاف کرتے ہیں:

> ''شیخ مجدد الف ثانیؒ سترھویں صدی کے اس مرشد کامل نے اپنے زمانے کے تصوف کا تجزیہ کیا، جس میں انہوں نے سلوک وعرفان کا ایک نیا طریقہ وضع کیا، یہ سلسلہ تصوف کے سب سلسلے سرزمین عرب یا وسط ایشیا سے آئے تھے، لیکن مرشد کامل مجدد الف ثانیؒ کا سلسلہ تصوف ہندوستان کے حدود سے نکل کر باہر وسطی ایشیا میں رائج ہوا''۔[۳۳]

''فصوص الحکم'' کے متن سے تصوف کے بارے میں یہ نظریہ انکشاف کیا گیا کہ یہ نظریہ فلاطینوس کے فلسفے کے مطابق ہے، یعنی انسانی روح عقل کل، عقل اول یا

خدا سے جدا ہو کر دنیا کے مادے کے شکنجوں میں پھنس جاتی ہے، پھر عبادت وتقویٰ سے اس دنیا سے نجات پا کر خدا میں مل جاتی ہے۔ واضح رہے کہ ان کا یہ نظریہ انسانی ارتقاء کی طرف اگر جاتا ہے لیکن اس ارتقا میں قرآنی اصولوں کا رد ظاہر ہوتا ہوا نظر آتا ہے، اس سلسلے میں چنانچہ مولانا رومؔی کے نظریہ ارتقا کا مطالعہ از حد ضروری ہے، جس کا مختصر جائزہ اس سے پیشتر ہو چکا ہے۔ خیر شیخ سرہندی نے اس نظریہ کے خلاف جو نظریہ پیش کیا اس کو ''وحدت الشہوذ'' کے نام سے موسوم کیا گیا اور یہی نظریہ ''وحدت الوجوذ'' کے رد اور اختلاف میں نمایاں رہا۔ اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ ''وحدت الوجوذ'' کو (Pantheism) کی اصطلاح سے بھی یاد کیا گیا، کیونکہ اس میں خاص طور پر مستشرقین (Orientalists) کی فکریات کا بھی دخل رہا ہے، جنہوں نے اس نظریہ کو اصلی معنی میں پیش کیا، جس سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس نظریہ میں غیر اسلامی عناصر کی آمیزش رہی ہے۔ اس طرح سے اس اصطلاح کی تفہیم ''ہمہ اوست'' سے بھی ہوسکتا ہے، اور نظریہ وحدت الشہود کو ''ہمہ از اوست'' کے مفہوم میں پیش کیا گیا۔ اوّل الذکر کو اس معنی میں سمجھا جا سکتا ہے کہ سب کچھ خدا ہی ہے اور نظریہ وحدت الشہود کے معنی ہے کہ سب کچھ اس کی طرف سے ہے، علامہ اقبالؔ جہاں ان کے نظریہ کو احسن مانتے ہیں وہاں پر اس بات کا انکشاف بھی کرتے ہیں کہ فلسفہ خودی کے سلسلے میں کہیں نہ کہیں خودی کی آخری منزل پہ اس نظریہ کا گہرا اثر ضرور پیدا ہوتا

ہے۔علامہ نے اس کے ساتھ ساتھ مجدد الف ثانیؒ کو اسلامی تصوف کا مصلح اعظم تسلیم کیا ہے۔انھوں نے شیخ کی تصنیف ''ارشاد ربانی'' کے حوالے سے اپنے انگریزی خطبے میں یہ تحریر کیا ہے کہ ان کی اس تخلیق کو نفسیاتی تجزیہ کے طور پر دیکھنا چاہیے، کیونکہ زمانہ حاضرہ کی نفسیات ان واردات سے بے خبر ہے جن کا اس تصنیف میں شیخ نے ذکر کیا۔علامہ مزید کہتے ہیں کہ ان کی یہ تحریر روحانی واردات کی مرقع ہے۔

اقبالؔ اور ابن خلدون:

ابن خلدون عہد وسطی کے ایک ممتاز مسلم مفکر رہے ہیں، ابن خلدون کی فکر سے علامہ بے حد متاثر رہے۔اس میں دورائے نہیں کہ مغربی مفکروں نے اس مسلم مفکّر کے فلسفہ تاریخ سے کافی فیض حاصل کیا، لیکن مسلم اقوام آج بھی ان سے ناواقف ہے۔علامہ اقبالؔ کی شخصیت اس قدر سے ممتاز ہے کہ انھوں نے ایسے نابغہ کو کبھی فراموش نہیں کیا، اس حوالے سے علامہ اس اسلامی ورثہ کی بہت ہی قدر بھی کرتے رہے۔اس طرح سے تمام تر اسلامی میراث کا انھوں نے ایک تو بازیافت کیا اور احیا کی صورت میں اقوام اسلام کے سامنے ہی نہیں بلکہ غیر اسلامی دنیا کے سامنے بھی ظاہر کیا۔علامہ جہاں ان اذہان سے متاثر رہے وہاں انھوں نے خوب استفادہ بھی کیا۔علامہ نے ان کے فکر و فلسفہ کو احیا کر کے اختراعی نظریوں کا فکریات سامنے

لایا، جو ان کی غیر معمولی ذہانت کی نشاندہی کرتا ہے۔ابن خلدون کے فکر ونظر سے تاریخ کے حوالے سے سماجی عوامل کی چھان بین کا ایک ایسا علم وجود میں آیا جو کہ اختراعی تھا۔ابن خلدون نے اپنے فکر وفلسفہ کے حوالے سے معاشرہ میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کا جائزہ پیش کیا ، وہ اس بات میں یقین رکھتے تھے کہ ملتیں بھی جانداروں کی طرح اپنا ارتقائی وجود رکھتی ہیں جو کہ قرآن کریم کا بھی اعلان ہے کہ ''لِکُلِّ اُمَّۃٍ اَجَلٌ''۔چنانچہ قوموں کے عروج وزوال کو سمجھنے کے لئے ابن خلدون نے ایک کلیدی تصور پیش کیا، جس کو انہوں نے ''عصبیہ'' کا نام دیا، دراصل یہ تصور ''عصبیہ'' یگانگت کا وہ احساس ہے جس سے جماعت کا استحکام ہوتا ہے، اس طرح سے انہوں نے ''عصبیہ'' کو مثبت معنی میں پیش کیا۔علامہ اقبالؔ ابن خلدون کے اس فلسفہ میں خاصی دلچسپی رکھتے ہیں کہ انہوں نے تصور تاریخ میں زندگی کو اس عبارت سے تعلق ٹھہرایا ہے کہ یہ ایک مسلسل اور مستقل حرکت ہے۔اس نظریہ کا اصل مفہوم مسلسل تغیّر اور مسلسل تخلیق ہے، چونکہ علامہ کا فکر وفلسفہ بھی ابن خلدون کے اس فکر وفلسفہ سے ہم آہنگ نظر آتا ہے۔ابن خلدون نے چونکہ ارتقا وانقلاب فی الزمان کو حقیقی سمجھا اور اسی وجہ سے انہوں نے فلسفہ تاریخ کے حوالے سے یونانیوں کو چونکا دیا، ان کے فلسفہ تاریخ کی تعریف کرتے ہوئے فلنٹ نے کہا:

''افلاطون، ارسطو اور آگسٹائن اس کی ہمسری کا دعویٰ نہیں

کر سکتے''[۳۴]

علامہ اقبالؔ ابن خلدون کے اس فلسفہ کے گرویدہ تھے، جس میں ان کا نظریہ تھا کہ اس نے زمانے کو ایک ارتقائی اور خلاقی قوت سمجھا، حالانکہ ان کے اس تصورے ابن خلدون نے اسلامی نکتہ ''زمان'' کو اس طرح واضح کیا تھا کہ قرآن کریم سے اس کی مماثلت نظر آتی ہے، جیسے کہ قرآن کا بیان ہے کہ ہر لحظہ ایک نئی شان سے ظاہر ہوتا ہے۔ علامہ اقبالؔ اس سلسلے میں ابن خلدون کے متعلق کہتے ہیں کہ:

''ابن خلدون کے فکر کی تعمیر، قرآنی عقیدوں اور پیشرو مسلم مفکرین ومورخین کے افکار سے ہوئی ہے''[۳۵]

علامہ اقبالؒ چونکہ ابن خلدون کے سب سے بڑے شارح رہے ہیں، اگرچہ مغربی مفکرین ویکو، میکافلی، شپنگلر اور ٹائن بی وغیرہ نے ان کے فکر وفلسفہ کی شرح کی، لیکن علامہ نے قرآنی حوالوں سے ان کے نظریات کو اور زیادہ جاندار بنا ڈالا۔ علامہ اور ابن خلدون کے فکر کے حوالے سے اس چیز کا انکشاف کرنا ناگزیر ہے کہ علامہ اقبال کا تصور ملی اپنے اندر آفاقیت سموئے ہوئے ہیں، جبکہ ابن خلدون نے اپنے نظریات کی بنیاد صرف نسلیت اور جغرافیہ پر رکھی ہے۔ اقبالؔ کی فکر میں جغرافیہ کل نہیں بلکہ ایک اہم عنصر ضرور ہے، جیسے کہ وہ کہہ اُٹھے ہیں:

؎ فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی
یا بندۂ صحرائی یا مردِ کہستانی![۳۶]

اس بات سے انکار کرنا ممکن نہیں کہ علامہ نے اگر چہ باقی فلسفہ تاریخ کے مفکرین کا مطالعہ کیا جن میں خاص طور پر طبری، ابن مسکویہ، مسعودی، البیرونی قابل ذکر ہیں، لیکن جو داد وتحسین ابن خلدون کو نصیب ہوئی وہ کسی اور کے حصے میں نہ آئی اور علامہ نے ان میں سے زیادہ تر فیض ابن خلدون ہی سے پایا۔ ابن خلدون سے علامہ اقبال اس سبب اتنے گرویدہ رہے، کیونکہ انہوں نے (ابن خلدون نے) قرآن مجید ہی سے رہنمائی حاصل کی اور اس فکر کا انکشاف کیا کہ تاریخ محض واقعات نگاری نہیں بلکہ علم انسانی کا ایک سرچشمہ بھی ہے۔

اقبال اور جمال الدین افغانی:

علامہ اقبالؒ نے اپنی شاہکار فارسی منظوم تصنیف ''جاوید نامہ'' میں جن معتبر شخصیات کو داد وتحسین عطا کی، ان میں ذی وقار شخصیت سید جمال الدین اسد آبادی افغانی جو انیسویں صدی عیسوی کے صف اوّل کے باا ثر مسلمان زعما میں شمار کیے جاتے ہیں بھی قابل ذکر ہیں۔ علامہ نے اس تصنیف میں جمال الدین افغانی کا ذکر کچھ اس طرح کیا ہے:

سید السادات مولانا جمال
زندہ از گفتار او سنگ وسفال [۳۷]

(یعنی، سیدوں کا سید مولانا جمال الدین افغانی، جن کی فکر سے مٹی اور پتھر متحرک ہوئے یا جاندار ہوئے ، دراصل علامہ کے کہنے کا مطلب ہے کہ مشرقی مسلمانوں کے مردہ دل زندہ ہوئے)

علامہ اقبالؔ نے جمال الدین افغانی کی مساعی ونظریات کا بڑا اثر قبول کیا، انہوں نے لگ بھگ اپنے سارے کلام میں کئی بار افغانی کی متنوع اور انقلابی خدمت کو عظمت بخشی۔ انہوں نے (Bombay Chronicle) ''بمبی کرانیکل'' کے ایک نمائندے کو انٹرویو دیتے ہوئے پین اسلامزم (PanIslamism) کی اصطلاح سے بحث کرتے ہوئے کچھ یوں اظہار کیا تھا:

> ''جمال الدین افغانی کی اس فکر صائب کو سراہا تا ہوں کہ افغانستان، ایران اور ترکی کو برطانیہ کے استعماری عزائم کے خلاف متحد ہونا چاہیے''[۳۸]

واضح رہے کہ افغانی کا عہد ۱۸۳۹ء سے لیکر ۱۸۹۷ء کا ہے، اس حوالے سے ہم اقبالؔ کے عہد سے بھی واقف ہیں، یعنی جب افغانی کا انتقال ہوا تو اس وقت علامہ گورنمنٹ کالج سے فارغ ہو چکے تھے۔ انیسویں صدی کے اواخر میں سیاسی استقلال اور دستوری حکومت کے لیے جو فکری اور مذہبی اصطلاحات ہوئیں، جمال الدین افغانی ہی ان کے متحرک تھے، افغانی کی طرح بالکل اقبالؔ بھی بیسویں صدی میں اسلام کے

احیاء کے لئے محرک رہے۔ علامہ اپنے خطبہ چہارم میں جمال الدین افغانی کی فکر ونظر کے بارے میں یوں رقمطراز ہیں:

''ہمارا فرض ہے، ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کئے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظام فکر از سرِ نو غور کریں۔ یہ غالبًا شاہ ولی اللہ دہلوی تھے جنہوں نے سب سے پہلے ایک نئی روح کی بیداری محسوس کی لیکن اس عظیم الشان فریضے کی حقیقی اہمیت اور وسعت کا پورا پورا اندازہ تھا سید جمال الدین افغانی کو، جو اسلام کی حیاتِ ملی اور حیاتِ ذہنی کی تاریخ میں بڑی گہری بصیرت کے ساتھ ساتھ طرح طرح کے انسانوں اور ان کی عادات وخصائل کا خوب تجربہ رکھتے تھے۔ ان کی نظر میں بڑی وسعت تھی اس لیے ان کی ذات ماضی اور مستقبل کے درمیان ایک زندہ رابطہ بن سکتی تھی''۔[۳۹]

جمال الدین افغانی خود ایک متحرک شخصیت رہی ہیں، انہوں نے اپنے خیالات کی اشاعت کے لئے انگلستان، فرانس، جرمنی، روس وغیرہ ممالک کا سفر کیا۔ ان کی تحریروں میں ایک متحرک فکر ونظر کا مادہ موجود تھا، جن میں خاص طور پر الوحدت الاسلامیہ، ابطال الملحدین، یا ان کا ایک ہفت روزہ رسالہ ''العروۃ الوثقیٰ'' جو عربی

زبان میں پیرس سے نکلتا تھا، قابل ذکر ہیں۔ مذکورہ رسالہ کا مقصد تھا کہ مسلم اقوام مغرب کے استعمار اور استحصال کا مقابلہ کرنے کے لیے اپنی قوتوں کو مجتمع کریں، اس رسالے کو کئی ممالک کے لئے بند بھی کر دیا گیا تھا۔ اسلامی اتحاد کے لیے انہوں نے مکہ معظّمہ میں ایک انجمن ''اُم القریٰ'' بھی قائم کی تھی، لیکن ایک ہی سال کے اندر اس وقت کے خلیفہ عبدالحمید نے بند کروایا۔ جمال الدین افغانی کی فکر و نظر اس قدر متحرک تھی کہ وہ بیک وقت خطیب، ادیب، صحافی اور سیاست دان تھے۔

علامہ اقبالؔ جمال الدین افغانی کی فکر سے بے حد متاثر رہے، جس طرح اقبالؔ ملت اسلامیہ کی فکری وسیاسی بیداری کے آرزومند تھے اور جس طرح وہ مسلمانوں کو مغربی سامراجیت کے خلاف بیدار کرانا چاہتے تھے، اسی طرح جمال الدین افغانی اپنی فکریات کا اس سلسلے میں اظہار کر رہے تھے۔ اقبالؔ کے بارے میں یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اگر جمال الدین افغانی نے اپنے بعد کوئی دوسرا جمال الدین افغانی پیدا کیا ہوتو وہ صرف اقبالؔ ہی ہوسکتا ہے۔ افغانی خود ایک ترقی پسند اور ہمہ گیر اجتہادی نقطہ نظر رکھنے والے مسلمان تھے۔ انہوں نے ہمیشہ خرافات، تقلید کورانہ، جمود جیسی واہیات سے انسانیت کو انحراف کی تلقین کی۔ اسلامی اتحاد واخوت اور مشترکہ دفاعی قوتوں کو یکجا ہونے کی خاطر کام کرنا، عالم اسلام کے مسلمانوں کو ممکن حد تک استعمار پسندوں کے عزائم سے آگاہ کرنا، ان کی سیرت وفعالیت کے خاص پہلو رہے

ہیں۔اس میں کوئی دورائے نہیں کہ اتحاد عالمِ اسلامی کے سلسلے میں افغانی اور اقبال میں یہ ایک بہت بڑا مشترک عامل ہے کہ انہوں نے اس ضمن میں پہل کی۔اس کے ساتھ ساتھ اگر دیکھا جائے کہ افغانی، شیخ محمد عبدہٗ اور سعید حلیم پاشا کے بعد اقبالؔ ہی وہ ذہن ہے، جنہوں نے (PanIslamism) پین اسلامزم کی خاطر بے حد توانائی صرف کی۔علامہ اقبالؔ افغانی کی فکر سے اس قدر متاثر رہے کہ انہوں نے اپنی فکریات میں اس کو جگہ دی، اس کی وجہ یہ تھی کہ جمال الدین افغانی قرآن وسنت کے حوالے سے اپنی فکر کے لئے سعی کرتے ہیں۔انہوں نے جہاں قرآن کے محکمات ومسلمات بیان کیے تو اقبالؔ نے استفسار کیا کہ مسلمانوں کے جمود وسکون کا کیا سبب ہے، تو اس سوال کا اگرچہ سعید حلیم پاشا جواب دیتے ہیں، لیکن آگے جمال الدین افغانی خطاب بہ اقبال میں فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں ہر زمانے کی کامل رہنمائی موجود ہے، مگر اس کے لئے اجتہادی پہلوؤں اور قرآن کی آیات پر غور وفکر کی ضرورت ہے، اس کا تذکرہ ''جاوید نامہ'' میں یوں ملتا ہے:

؎ از حدیثِ مصطفیٰ ﷺ داری نصیب؟
دینِ حق اندر جہاں آمد غریب
باتو گویم معنیٔ ایں حرف بکر
غربتِ دیں نیست فقر اہلِ ذکر

بہرآں مردے کہ صاحبِ جستجو است
غربتِ دیں ہر زماں نوعِ دگر
نکتہ را دریاب اگر داری نظر
دل بآیاتِ مبیں دیگر بہ بند
تا بگیری عصرِ نورا درکمند!
کس نمی داندز اسرارِ کتاب
شرقیاں ہم غربیاں در پیچ وتاب
روسیاں نقش نوی انداختند
آب وناں بردندودیں درباختند
حق ببیں حق گوئے وغیر از حق مجوے
یک دوحرف ازمن بآن ملت بگوے [۴۰]

ان اشعار میں اس حدیث نبوی ﷺ کی طرف اشارہ ہے، جس میں یہ کہا گیا ہے کہ اسلام دنیا میں غریب یا اجنبی آیا تھا، اس پر افغانی کہتے ہیں کہ دراصل دین کی غربت سے مراد دینوی مفلسی یا غریبی نہیں، بلکہ ہر زمانے کی اپنی اپنی غربت کے تقاضے سے قرآن ہی مکمل اور صحیح نمونہ ہے جس میں ڈوب کر آپ غربت کا سہارا ڈھونڈ سکتے ہیں۔ عصر حاضر کی خرابیوں کو دور کرنے کے لئے قرآن سے دل لگانے کی

تلقین افغانی زور وشور سے کرتے ہیں، اور مزید کہتے ہیں کہ مشرقیوں اور مغربیوں نے ابھی تک قرآن کے اسرار نہیں سمجھے۔ آخری اشعار میں افغانی اس اشترا کی نظام کو چیلنج کرتا ہے، جو روح سے خالی ہے اور مادیت اس پر غالب ہوئی ہے جس کی وجہ سے دنیا کا نظام ہی درہم برہم ہوا ہے۔ اس طرح سے اقبالؔ اور جمال الدین افغانی کی فکری مماثلت کا ایک کھلا انکشاف ہوتا ہوا نظر آتا ہے، اس سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ اقبالؔ جمال الدین افغانی کی تحریروں سے بے حد متاثر اور مستفید ہوئے ہیں۔

اقبالؔ اور سرسید احمد خان:

علی گڑھ تحریک کے بانی سرسید احمد خان علمی وادبی، سماجی وسیاسی اور مذہبی فکر کے حوالے سے کارہائے نمایاں انجام دینے والے اذہان میں شمار کیں جاتے ہیں۔ ہیکٹر بولیتھو (Hector Bolitho) نے ان کے بارے میں کچھ یوں کہا ہے:

> ''مسلمانوں کی المناک حالت نے آخر کار ان کو ایک ایسا راہ نما بخشا جس کی انہیں سخت ضرورت تھی۔ اس بزرگ کا نام سید احمد خان تھا۔ وہ ہندوستان کا پہلا مسلمان تھا جس نے لفظ تقسیم اپنی زبان سے نکالنے کی جرات کی اور

وہی پہلا مسلمان تھا جس نے یہ محسوس کیا کہ چونکہ
ہندو معاشرہ میں مسلمانوں کے لیے رواداری اور مساویانہ
سلوک خارج از بحث ہے اس لیے ان دونوں قوموں کو
بالکل ایک دوسرے سے ممیّز ہو جانا چاہیے۔ محمد علی جناح
نے جس تحریک کو آگے چل کر کامیاب بنایا اس کی ابتدا
سید احمد خان نے کی''۔ [۱۴]

سرسید احمد خان کا بڑا کارنامہ ایم۔اے۔او کالج کا قیام تھا، اس کالج کے قیام سے مسلمانوں کو جدید علوم وفنون سے روشناس ہونے کا ایک اہم موقع ملا۔ اس کے باوجود یہ تحریک ایک ادبی تحریک کے نام سے بھی مشہور ہے کیونکہ اس تحریک سے اردو دنیا کو ایک اختراعی رجحان نصیب ہوا۔ سرسید نے جدیدیت پر زور دے کر سائنٹفک اندازِ نظر، حقیقت و واقفیت اور مقصدیت وافادیت کا پرچار کیا۔ سرسید احمد خان سکون وجمود سے نفرت کرتے تھے، وہ ایک انسان کو حرکی دیکھنا چاہتے تھے اور خرافات، تقلید کورانہ، تقدیر پرستی جیسے عناصر کے سخت مخالف تھے، اس فکر کے ضمن میں ان کی فکر اقبال کی فکر سے ہم آہنگ نظر آتی ہے ۔ سرسید نے جہاں عقلیت اور معروضیت کو ترغیب دینے میں قدم بڑھائے ، تو اقبالؔ ان کے ان فکری نظریات کے گرویدہ رہے۔ سرسید احمد خان ایک جگہ رقمطراز ہیں:

''جس طرح دنیاوی خیالات ،عادات ،رسم ورواج، حالتِ تمدن اور معاشرت پر زمانہ موثر ہوتا ہے اسی طرح مذہب اوراعتقادات پر زمانے کا اثر پڑتا ہے۔ایک زمانہ یقین کا زمانہ کہلاتا ہے جہاں بن سوچے سمجھے یقین کیا جاتا ہے......مگر حال کا زمانہ وہ نہیں بلکہ شک کا زمانہ ہے''۔[۴۲]

ایک اور جگہ ان کے خیالات، بحوالہ مقالاتِ سرسید میں کچھ یوں اظہار ملتا ہے:

''قدیم اصول مذہبی یہ ہے کہ انسان مذہب کے لیے پیدا ہوا ہے۔جدید اصول مذہبی یہ ہے کہ مذہب انسان کے لیے پیدا ہوا ہے۔قدیم اصول یہ ہے کہ تزکیہ نفس ،نفسانی خواہشات کو دل سے دور کرتا ہے، جدید اصول یہ ہے کہ انسان کے دل کو نیکی پر مائل کرنا ہی تزکیہ نفس ہے۔قدیم اصول یہ ہے کہ مذہب روحانی اور جسمانی یعنی دینی اور دنیاوی دونوں کاموں سے متعلق ہے۔جدید اصول یہ ہے کہ مذہب صرف روحانی کاموں سے متعلق ہے''۔[۴۳]

سرسید احمد خان جب سفر انگلستان سے واپس آئے تو انہوں نے معاشرتی و مذہبی اصلاح وتجدید کا ایک مستحکم فکر اپنے ساتھ لایا، ان کا یہ فکر ۱۸۷۰ء میں ''تہذیب

الاخلاق'' کی صورت میں جب منکشف ہوا تو چاروں طرف ہنگامے ہوئے، اس نتیجے میں انہوں نے بعد میں مدرستہ العلوم علی گڈھ کی بنیاد ڈالی۔ سرسید کا سب سے بڑا کارنامہ یہی رہا ہے کہ انہوں نے انحطاط کے زمانے میں فکر مذہب کی تشکیل کی اور ساتھ میں علم کلام کی اہمیت وضرورت کا بھی پرچار کیا۔ سرسید چاہتے تھے کہ آنے والی نسلیں مغربی سائنس اور عقلیت کے چیلنج کا مقابلہ کرسکیں اور دین سے منحرف نہ ہوجائیں۔ سرسید کی قرآنی تفسیریں عقل وفطرت کے عین مطابق ظاہر ہوئی۔ ان کی فکر ''الاسلام ھوالفطرت والفطرت ھی الاسلام'' کا انکشاف ہوتے ہی ۱۸۸۰ء میں تفسیر القرآن کی پہلی جلد شائع ہوتے ہی ان پر ''نیچریت'' کا الزام عائد ہوا۔ مذکورہ کتاب اور ''تبین الکلام'' پر انہیں تکفیر سازی کی مہم بھی شروع ہوئی تھی۔ اسلام کے موضوع پر سرسید نے ۱۸۸۴ء کو لاہور میں تعلیم یافتہ نوجوانوں کے اصرار پر جو تقریریں کی وہ زبردست تھی، اس معرکتہ الآرا تقریر نے ان پر عائد الزامات کو کسی حد تک رد کرنے میں مدد کی۔ اس طرح سے انہیں پکے مسلمان ہونے کے اشارے سامنے آئے۔ واضح رہے کہ سرسید کی عقلیت پسندی ابھی تک علمائے دین کے لئے بحث مباحث بنی ہوئی ہے۔

سرسید احمد خان کے مذہبی کارناموں میں ان کی ایک قابل ذکر تصنیف ''خطبات احمدیہ'' ہے، جب عیسائی مبلغوں نے اپنے دورعروج میں اسلام اور پیغمبر

اسلام کے خلاف سخت باتوں کا انکشاف کیا تھا، یہاں تک سیرت طیبہ کے بعض واقعات کو ہدف تنقید بنانا ان کا شعار بن گیا تھا۔اس دور کے یو پی کے لیفٹنٹ گورنر ولیم میور نے ایک کتاب "Life of Mohamad" لکھی، جو چار جلدوں پر مشتمل تھی۔اس کتاب نے یورپ میں اگر چہ شہرت پائی ،لیکن اسلام کے خلاف مزید غلط فہمی کا باعث بننے لگی،اس وجہ سے انگریزی تعلیم یافتہ مسلم نوجوان کو بھی منحرف کرنے میں معاون ثابت ہورہی تھی۔لیکن سرسید کا یہ کمال تھا کہ انہوں نے اس کے جواب میں ''خطبات احمدیہ'' تحریر کرکے ولیم میور کو دندان شکن جواب دیا۔سرسید احمد خان نے تفسیر القرآن کے علاوہ اپنی جن دیگر تحریروں میں مذہبی فکر کے حوالے سے جن نظریات کا انکشاف کیا،جس میں جمہور مسلمین کے جن عقائد ونظریات کا انکار کیا،جس سے ان کی نیچریت کا انکشاف بھی ہوتا ہے،ان نظریوں کو مختصر سے جائزے کے حوالے سے پیش کیا جاسکتا ہے:

''(۱) اس حقیقت کا بھی انکشاف ہوا ہے کہ سرسید فرشتوں، جنات اور شیطان کے خارجی وجود کو تسلیم نہیں کرتے ،اس بات سے یہ خدشہ پیدا ہوا کہ انہوں نے وحی کے نزول سے بھی انکار کیا۔

(۲) آدمؑ کے بارے میں قرآنی آیات کا الگ مفہوم پیش کیا۔

(۳) جنت وجہنم کو مقام اوران میں بیان کے گئے لوازمات کو حقیقی نہیں مانتے۔

(۴) معجزات سے انکار کرنے پر سرسید کہتے ہیں کہ پیغمبر اسلام ﷺ کو معجزات سے نفرت تھی۔

(۵) معراج کو جسمانی نہیں بلکہ وہ واقعہ معراج کو محض ایک خواب قرار دیتے ہیں، وغیرہ وغیرہ'' [۴۴]

اقبالؔ تو سرسید احمد خان کے گرویدہ رہے ہیں، یہاں تک کہ اکثر کارناموں سے متاثر رہے۔ علامہ اقبالؔ نے منظوم و منثور کلام میں انہیں خراجِ عقیدت بھی پیش کیا۔ سرسید احمد خان جب تکفیر سازی کے شکار ہوئے، تو علامہ اس ضمن میں ایک جگہ رقمطراز ہوئے:

> ''علمائے سہارنپور نے یہ نہیں سوچا کہ سرسید نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی، تہذیب الاخلاق نکالا، علی گڑھ کالج قائم کیا یا مسائل الہیٰات پر قلم اُٹھایا تو اس سے ان کا مدعا کیا تھا، یہی کہ مسلمانوں کی وحدت کا شعور ہو اور وہ ایک قوم ہو......مغربی تہذیب و تمدن اور علم و حکمت کی جو رو انگریزی تسلط کے ساتھ آ گئی ہے، ڈرنے کی چیز نہیں ہے۔ ہم اس سے استفادہ کر سکتے ہیں اور کرنا چاہیے۔ اسلامی عقائد کو اس سے کوئی خطرہ نہیں''۔ [۴۵]

اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ سرسید نے مشرق کو مغربی تہذیب میں رنگنے کی کوشش کی ، حالانکہ اقبآل خود مغربی تہذیب سے کئی پہلوؤں میں اختلاف کرتے تھے ، واضح رہے کہ علامہ کی یہ رائے انہوں نے کسی ایک خاص پہلو کے حوالے سے پیش کی ہے، اقبآل تو خود ان کے مذہبی فکر و نظر سے کئی عناصر میں اختلاف کرتے تھے۔ سرسید نے قرآن کی تفہیم کے لئے جدید سائنٹفک طرز پر جسے ہم Textual Interpretation کہتے ہیں ، جو کہ ایک فنی صلاحیت سے تعبیر کرتی ہے۔ علامہ خطبات کے حوالے سے اس تناظر میں بحث کرتے ہیں۔[۴۶] علامہ انگریزی خطبات کے حوالے سے ایک جگہ لکھتے ہیں:

اگر چہ سرسید کے ہاں یہ تفکر اور نظریات مغرب کی دین ہے تو علامہ بھی ان فکری رویوں سے خوب استفادہ کر چکے ہیں ، اور دوسروں کو بھی اس کی تلقین کرتے ہیں، خطبہ اول میں رقمطراز ہے:

> ''پچھلے پانچ سو برس سے الہیات اسلامیہ پر جمود کی ایک کیفیت طاری ہے ، وہ دن گئے جب یورپ کے افکار دنیائے اسلام سے متاثر ہوا کرتے تھے۔تاریخ باصرہ کا سب سے زیادہ توجہ طلب مظہر یہ ہے کہ ذہنی اعتبار سے عالمِ اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے،

اس تحریک میں بجائے خود کوئی خرابی نہیں‘‘۔[۴۷]

خلیفہ عبدالحکیم کے مطابق سرسید اور اقبالؔ میں کسی حد تک جنت اور دوزخ اور حیات بعد الممات کے مسائل میں مماثلت نظر آتی ہے، اس سلسلے میں وہ رقمطراز ہے:

’’اقبال کے یہاں عذاب وثواب اور جنت ودوزخ کا تصور بھی عام عقائد سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے ۔ وہ بہشت کو مومن کا مقصود نہیں سمجھتا اور نہ ہی اسے ابدی عشرت کا مقام خیال کرتا ہے اس کے نزدیک جنت یا دوزخ مقامی نہیں بلکہ نفسی ہے۔‘‘[۴۸]

اقبال اور سرسید کی فکری مطابقت اور مغائرت کے حوالے سے ڈاکٹر انور سدید کا یہ قول درست ٹھہرتا ہے:

’’سرسید نے تقلید مغرب کا مشورہ دیا لیکن اقبالؔ نے اس ’’شاخِ نازک‘‘ پر آشیانہ بنانے کے بجائے اسلامی شعور کو اساس بنایا اور تشکیک کا پردہ چاک کرنے کی کوشش کی۔‘‘[۴۹]

پنڈت جوہر لال نہرو اپنی خودنوشت ’’تلاشِ ہند‘‘ میں سرسید کے تفکر کے بارے میں کچھ یوں تحریر کرتے ہیں:

’’سرسید کی نظر مغرب کی چمک دمک سے خیرہ ہو گئی تھی اور

وہ اپنا ذہنی توازن قائم نہیں کر سکتے تھے،......الخ''۔ [۵۰]

مشرقی فکر وفلسفہ کے حوالے سے بیشتر ایسی شخصیات قابل ذکر ہیں، جن سے علامہ نے اپنے فکر وفلسفہ کی تعمیر وتشکیل کے لئے استفادہ کیا ہے، جن کا ذکر ان کے فکر ونظر کے سلسلے میں ہو چکا ہے، لیکن چند ایسے اذہان بھی قابل ذکر ہیں، لیکن طوالت کو مدنظر رکھتے ہوئے یہاں اکتفا ہی کرنا پڑا۔ حالانکہ ان شخصیات کو علامہ نے اپنے منظوم ومنثور کلام میں زیر بحث لایا ہے، جن میں خاص طور پر الکندی، ابن رشد، منصور بن حلاج، سنائی، ابن تیمیہ، الفارابی، البیرونی، سعید حلیم پاشا، خواجہ فرالدین عطار، شاہ ولی اللہ دہلویؒ، محمد بن عبدالوہاب، غنی کاشمیریؔ، بیدلؔ، غالبؔ، عارف ہندی وشوامتر، کرم یوگی، شری کرشن، بھرتری ہری، رابندرناتھ ٹیگور وغیرہ قابل ذکر نام ہیں۔

علامہ اقبالؔ کو فلسفی دنیا میں اس حیثیت سے اولیت حاصل ہے کہ انہوں نے مشرق ومغرب کے فکر وفلسفہ کا غائر مطالعہ کیا، اس ضمن میں انہوں نے شرق وغرب کے قدیم وجدید تہذیب وتمدن کو ذہن نشین کرنے میں دلچسپی لی۔ علامہ اقبالؔ نے چونکہ مغرب کے فکر وفلسفہ کو یونانی فلسفیانہ روایت سے شروع کر کے عہد وسطی کو لیکر عہد جدید تک کے تمام فکریاتی نظام کو احاطے میں لیا، جہاں سے وہ متاثر بھی ہوئے اور مستفید بھی، لیکن واضح رہے کہ اس فکری نظام کے لئے انہوں نے بجا تنقیدی روّیہ

کا بھی اطلاق کیا۔علامہ نے اس مغربی فکری نظام کو مدلل طور پر اپنے شعری کلام کے ساتھ ساتھ انگریزی منشور خطبات میں بھی پیش کیا، جہاں سے علامہ کے فلسفیانہ اُپج کا انکشاف بھی ہوتا ہے۔اس سلسلے میں ان مغربی فلسفیوں، مفکروں اورادیبوں کا ذکر ضروری ہے ،جن کی فکر ونظر سے علامہ مستفید ہوئے ہیں ۔ اس بات کو بھی واضح کرتے چلے کہ ان اذہان میں سے چند ایسے قابل تحسین ہیں جن سے علامہ سب سے زیادہ متاثر رہے اس وجہ سے چند ہی نابغہ اذہان کا جائزہ پیش کیا جاسکتا ہے۔مغربی مفکرین کی اس لمبی فہرست میں افلاطون ، برگساں ، نٹشے ، گوئٹے ، مارکس ، ہیگل ، شپنگر ، دیکارٹ ، اسپنوزا ، کانٹ ، شوپن ہار ، آئن سٹائن ، وڑزورتھ ، دانتے ، ملٹن ، شیکسپئر ، بائرن ، ٹالسٹائی وغیرہ کے نام لئے جاسکتے ہیں۔

اقبال اور افلاطون:

مغربی فلسفیوں میں علامہ نے جن اذہان کو اپنی فکری تحریروں میں زیر بحث لایا ہے، ان میں افلاطون کا نام پہلے شمار کرنا قابل قدر ہے۔ افلاطون یونان کے عظیم ترین فلسفیوں میں شمار کیے جاتے ہیں۔ان کے ''مکالمات'' فکر ونظر کے حوالے سے بہت ہی مشہور ہیں۔علامہ نے ضرب کلیم میں نظم ''عورت'' کے عنوان سے ان کے مکالمات کو کچھ اس طرح سے پیش کیا:

؎ مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطون ! [۱۵]

حالانکہ اس شعر کے متن میں عورت کے مقام کا تذکرہ ہے، لیکن علامہ نے افلاطون کے حوالے سے جو بات چھیڑی وہ اس بات کی غماز ہے کہ ان کے لئے افلاطون کا احترام کس قدر رہا ہے۔ افلاطون فلسفہ یونان کے مفکر رہے ہیں، ان کے خیال کے مطابق حقیقت ابدی ہے، دنیا میں تغیر کا ہونا صرف افسانہ وفسوں ہی ہے۔ یہاں تک کہتا ہے کہ دنیا سراسر وہم وگمان ہے، دراصل یہ نظریات انہوں نے پرمینائڈر (Parmenides) اور ہرکولائیٹس (Heraclitus) سے متاثر ہوکر پیش کیں۔ افلاطون نے اپنے فکر ونظر میں نظریہ ابدیت، فلسفہ ریاست، نظریہ فنونِ لطیفہ، نظریہ اشتراکیت، نظریہ تعلیم وتربیت، نظریہ وقت جیسے افکار کی بحث چھیڑی، چونکہ علامہ اقبالؔ نے ان نظریات کے حوالے سے افلاطون کے ان فلسفی نظریات پر خوب بحث کی ہے اور اپنے اُردو وفارسی کلام کے علاوہ خطبات میں ایک تنقیدی جائزہ کے طور پر مدلل جائزہ پیش کیا۔ اقبالؔ نے اس سلسلے میں ''اسرارِ خودی'' سے لیکر ''جاوید نامہ'' تک افلاطون کی فکریات کا تنقیدی روّیہ اختیار کر کے اپنے فکر ونظر کو اسلامی آئینے میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ایک جگہ علامہ اقبال ذکر کرتے ہیں کہ:

''میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعے میں گزری اور

یہ نقطۂ خیال ایک حد تک میری طبیعت ثانیہ بن گیا ہے،
دانستہ و نادانستہ اس نقطہ نظر سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا
ہوں''۔[۵۲]

ان دونوں مفکروں کا موازنہ کرنا ایک دلچسپ موضوع رہا ہے، دونوں مفکر ایک خاص زمان ومکان کے اندر اپنی عمر طے کر چکے ہیں اور ایک دوسرے سے کئی صدیوں کا فاصلہ رکھتے ہیں۔ خیر افلاطون نے ''الجمھوریہ'' میں انسان کی روح کا تعلق خدا تعالیٰ سے استوار کیا ہے اور اس کی ابدیت کا اعلان کیا، اس فکر کو ملحوظ رکھتے ہوئے اقبالؔ نے اپنے فارسی منظوم کلام ''اسرارِخودی'' میں انسان کے اس خلوت کے جلوے کو پیش کیا۔ افلاطون کے تصور میں مذہب اور اخلاقیات سے ریاست کا تعلق انہیں اسلام کے نظریہ ریاست کے قریب لاتا ہے، لیکن اس تفرق سے انکار نہیں کہ افلاطون نے جن خداؤں کا الجمھوریہ میں ذکر کیا ہے، ان کو وہ مقام نہیں دے سکا جو کہ اقبالؔ نے فلسفہ توحید کو ریاست کے تخیل میں دیا۔ افلاطون کے نظریہ ہیلن ازم (بہت سے خداؤں کا تصور) کو اقبالؔ نے اسلام کے زوال کا سبب قرار دیکر، اس نظریہ کی کافی تنقید ہوئی، یہاں تک کہ اس نظریہ سے اسلامی دنیا میں جو تصوف رونما ہوا تھا اس کو علامہ نے غیر اسلامی تصوف قرار دیکر قرآن وسنت کا سہارا لیا۔ قیام یورپ کے دوران علامہ اقبالؔ نے سلسلہ تحقیق کے دوران یہ جان لیا تھا کہ

یونانیت سراسر اسلامی روح کے مخالف ہے اور تعلیم قرآن کو الجھا دیا۔ اس ذہنی انقلاب کے سبب انہوں نے بعد میں ''اسرارِ خودی'' تخلیق کر ڈالی، اس فکری انقلاب کے سلسلے میں علامہ یہ انکشاف کرتے ہیں کہ رومیؔ نے مجھ سے فرمایا:

؎ برجگر ہنگامہ محشر بزن

شیشہ برسر دیدہ برنشتر بزن

خیز وجان نوبدہ ہر زندہ را

از قم خود زندہ ترکن زندہ را [۵۳]

(یعنی، اے عشق کے دیوانے عشق کی شراب پی اور ہنگامہ برپا کردے، اور پی کر سرمست ہوجا اور خون کو بھی سرخ کر۔ بیدار ہوکر زندوں میں اصلی جان ڈال دے۔ معجزہ عیسیٰؑ کو ذہن میں رکھ کر (قم) ''اُٹھ'' کہہ دے اور زندگی میں نئی زندگی کے اقدار پیدا کر۔)

اس منظوم کلام میں علامہ اقبالؔ نے افلاطون کے نظر وفکر کو زیرِ بحث لاکر انہیں راہبِ دیرینہ اور گوسفندِ قدیم کا لقب دیا۔ علامہ کے تصور میں افلاطون نے یونانی فلسفے سے اسلامی تصوف اور ادبیات اسلامی پر ایک بہت بڑا اثر ضرور ڈالا اور ان کے غیر اسلامی عناصر نے تصوف کو رہبانیت کی طرف مائل کیا۔ افلاطون کے اس گوسفندانہ روّیہ کو بحث میں لاکر علامہ فرماتے ہیں کہ نفی خودی سے غالب قومیں انحطاط کا شکار ہو

جاتی ہیں اور نتیجے میں مغلوب ہو کر رہ جاتی ہیں۔ علامہ اقبال افلاطون کی فکر و نظر کا تجزیہ کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ افلاطون کے تصور میں زندگی کی حقیقت موت ہے، ان کے اس گوسفندانہ فکر و نظر کا انکشاف علامہ درج ذیل اشعار میں یوں کرتا ہے:

گوسفندے درلباس آدم است
حکم او برجان صوفی محکم است [۵۴]

(یعنی، افلاطون اصل میں گوسفند ہے، جو آدمی کے لباس میں آیا، جس کا حکم صوفی کی جان پر مسلط ہے۔)

علامہ اقبالؔ نے افلاطون کے نظریہ اشتراکیت کے خلاف بھی سخت نقطہ چینی کی، اس حوالے سے علامہ کہتے ہیں کہ اشتراکیت کا آغاز جو افلاطون سے ہوا تھا، اس کا خاتمہ کارل مارکس کی ''سرمایہ'' یعنی (Das Capital) پر ہوتا ہے۔ علامہ نے افلاطون کے کئی سارے فکری عناصر کو احسن تسلیم کیا، جن میں خاص طور پر افلاطون کا نظریہ فنونِ لطیفہ بھی قابل ذکر ہے۔ اقبالؔ اور افلاطون کے نظریہ جمہوریت میں ہم آہنگی کا انکشاف دیکھنے کو ملتا ہے، افلاطون کے تفکر میں جمہوریت کا مفہوم یوں ملتا ہے:

''جمہوری انسان کی زندگی میں کوئی تنظیم نہیں ہوتی، لیکن وہ اپنی زندگی خوشگوار، آزاد اور متبرک سمجھتا ہے''۔ [۵۵]

علامہ کے تفکر میں ان خیالات کو ہم بانگ درا میں یوں پاتے ہیں:

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری [۵۶]

اقبالؔ اور نطشےؔ:

علامہ اقبالؔ جرمنی کے مشہور فلسفی و مفکر نطشےؔ کے متعلق فرما چکے ہیں:

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبالؔ اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

علامہ محمد اقبالؔ اس بات میں ایقان رکھتے تھے کہ اگر نطشےؔ نے اپنے وارداتِ قلبی کا صحیح اندازہ لگایا ہوتا تو اپنے فلسفیانہ افکار سے وہ غلط راستہ پر نہ چلتے۔ علامہ اقبالؔ اور نطشےؔ کا فلسفہ اس وجہ سے دلچسپی کا سبب بنتا ہے کہ دونوں کے ہاں انسان کے نظریہ ارتقاء کا راز منکشف ہوتا ہے۔ اور دونوں اپنے الگ الگ نظریات کے تحت فلسفہ پیش کرتے، علامہ نے جہاں فلسفہ خودی کے حوالے سے ''انسان کامل'' کا نظریہ پیش کیا، اسی طرح نطشےؔ نے علامہ سے پیشتر (Super Man) یعنی فوق البشر کا نظریہ

دنیا کے سامنے ظاہر کیا۔ جب ''اسرارِخودی'' کا ترجمہ انگریزی میں مشہور مستشرق نکلسن نے کیا، تو یہ ترجمہ شائع ہوکر سامنے آتے ہی انگلستان اور امریکہ کے اخباروں میں عجیب وغریب ریویو (Review) دیکھنے کو ملے، حالانکہ کئی سارے تبصرے قابل داد تھے لیکن چند تبصرے ایسے رہے کہ چاروں طرف ہنگامے ہوئے۔ اس سلسلے میں یہ انکشاف کیا گیا کہ علامہ اقبالؔ کا ''فلسفہ خودی'' جرمنی کے فلسفی نطشےؔ (۱۹۰۰ء۔۱۸۴۴ء) کے افکار وخیالات سے ماخوذ ہے۔ اس سلسلے میں علامہ اقبالؔ نکلسن کو ایک خط میں تحریر کرتے ہیں:

''بعض انگریز تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہ اور تماثل سے جو میرے اور نطشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے، دھوکا کھایا ہے، اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں ''دی اینتھم'' والے مضمون میں جو خیالات ظاہر کئے گئے ہیں، وہ بہت حد تک حقائق کی غلط فہمی پر مبنی ہیں، لیکن اس غلطی کی ذمہ داری صاحب مضمون پر عائد نہیں ہوتی، وہ انسان کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا، یہی وجہ ہے کہ اس نے غلط مبحث کر کے میرے انسانِ کامل اور جرمن مفکر کے فوق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے، میں نے آج سے

تقریباً ۲۰ سال قبل انسان کامل کے متصوفانہ عقیدہ پر قلم
اُٹھایا تھا، اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ نٹشے کے عقائد کا غلغلہ
میرے کانوں تک پہنچا تھا، نہ اس کی کتابیں میری نظروں
سے گزری تھیں''۔ [۵۷]

علامہ اقبالؔ کے اس بیان سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ فلسفہ خودی کے حوالے سے ''انسان کامل'' کا تصور نطشؔے کے نظریہ ''فوق البشر'' سے ماخوذ نہیں، بلکہ یہ نظریہ ان کا ایک اختراعی فکری تخیل تھا اور اسی تفکر سے علامہ کی حیثیت ایک فلسفی کی ہے۔ نطشؔے کے ''فوق البشر'' میں دو اہم عناصر کا دخل ہے، ایک ڈارونؔ کے نظریہ ارتقاء کا اور دوسرا یونانی فلسفے کا۔ یونانی فلسفے کے تحت انہیں اپالوؔ (Appolo) اور ڈاونیس (Dynsous) کا اثر رہا ہے اسی وجہ سے یونانی ہیرو اس کے تخیل پر چھائے ہوئے نظر آتے ہیں۔ نطشؔے کو روحانیت کا کوئی تصور ہی نہ تھا، اس کی فکر پر مادیت غالب ہو چکی تھی، یہاں تک کہتا تھا کہ انسان صرف مادی ارتقاء سے پیدا ہوا ہے۔ ان خیالات میں وہ بالکل ڈارون (Darwin) کے نظریہ ارتقا سے مماثلت رکھتا تھا۔ نطشؔے اپنی تصنیف (Thus Spake Zarathustra) میں ان خیالات کا انکشاف کرتے ہیں کہ:

''خدا مر چکا ہے۔ آیئے ہم زندہ رہیں تا کہ سپر مین زندہ
رہے۔ انسان ایک ایسی چیز ہے جسے اپنے آپ سے بہتر

بننا چاہیے......انسان کی نظر میں ایک بندر کی حیثیت کیا ہے ، وہ ایک مضحکہ خیز چیز معلوم ہوتی ہے۔ وہ ایک درد سے بھرپور شرمندگی کا مرقع ہے اور بالکل اسی طرح انسان سپر مین Super Man کے سامنے ہوگا''۔[۵۸]

ایک اور جگہ نطشے اپنے خیالات کا تذکرہ زرتشت کی زبانی یوں کرتے ہیں:

''میرے لیے تباہ کرو! میرے لیے تباہ کرو، ان انسانوں کو جو نیک ہیں اور انصاف پسند ہیں کیونکہ جو انسان طاقتور ہوگا، وہی سچا ہوسکتا ہے''۔[۵۹]

نطشے کے ان خیالات سے یہ ضرور منکشف ہوتا ہے کہ وہ بھی انسان کو حرکی، آرزوؤں اور تمناؤں کا شیدائی اور ستاروں پہ کمند ڈالنے والا دیکھنا چاہتا ہے اور علامہ اقبال بھی اسی انسان کا مداح رہا ہے، لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ نطشے کے ہاں ''روح'' کی کوئی گنجائش نہیں، ان کا تصور ہے کہ روح بدن کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ یہاں تک یہ خیالات آیاتِ قرآنی کے بالکل برعکس ہیں۔ اقبال نے نظریہ ارتقاء کو قرآن وسنت کی نہج پر قائم کیا، جو کہ نطشے کے تصور سے بالکل الگ تھا۔ علامہ اقبال نے اپنے انگریزی خطبات میں نطشے کے فکر ونظر پر مدلل بحث کی ہے۔ یہاں تک علامہ یہ کہنے سے ہچکچاتے نہیں کہ نطشے کو باری تعالیٰ کی جھلک سے نوازا گیا تھا،

جس کی وجہ سے ان کے کلام میں ایک پیغمبرانہ جوش نظر آتا ہے۔علامہ مزید کہتے ہیں کہ وہ حق کی تلاش میں اصل (Reality) تک نہیں پہنچا، کیونکہ انہوں نے شوپن ہار اور ڈارون جیسے اذہان کے نظریات سے استفادہ کیا، جہاں انہیں مادیت ہی سب کچھ نظر آئی اور اسی مادی دنیا کے تصور میں کھو گیا۔نطشے کے ذہن پہ مادیت کا اثر غالب ہو چکا تھا، یہی وجہ ہے کہ نطشے اس کائنات میں کسی روحانی مقصدیت کو تسلیم نہیں کرتا۔وہ عیسائیت کے اخلاق کو غلاموں کا اخلاق کہتا ہے، جب انہوں نے یورپ اور عیسائیت پر تنقید کی تو اقبال کو یہ احساس ہوا کہ انسانی زندگی کا مستقبل یورپ سے وابستہ نہیں اسلام میں موجود ہیں، اس حقیقت کا انکشاف ان اشعار سے ہوتا ہے:

؎ اہلِ محفل کو دکھادیں اثر صیقل عشق
سنگِ امروز کو آئینہ فردا کردیں
رختِ جاں بتکدۂ چیں سے اُٹھالیں اپنا
سب کو محوِ رخ سعدیٰ و سلیمٰی کردیں [۶۰]

نطشے نے جس نظریہ ''رجعتِ ابدی'' کو فلسفیانہ انداز سے پیش کیا، اس حوالے سے ان کا یہ تصور ہے کہ دنیا کی سب چیزیں اس دنیا میں پھر آئیں گی، یعنی جب انسان سپر مین (Super Man) بن جائے گا پھر سنسار کا ''چکر'' شروع ہو گا اور مزید کہتے ہیں کہ جو انسان قوت کے حامی ہیں اور طاقت ور ہیں ان کے لیے یہ چکر کا

فلسفہ خوشی کا باعث ہو گا۔ اقبالؔ اس تصور سے اختلاف کر کے یہ کہتے ہیں کہ اس رجعت پسندی سے یہ سامنے آتا ہے کہ انسان جس قدر عمدگی سے کوئی کام کرے، اسے وہ کام پھر کرنا پڑے گا، اقبالؔ مزید کہتے ہیں اسی تخیل سے نطشےؔ کا ''سپر مین'' والا تصور ختم ہو جاتا ہے ،یعنی اگر ایسا ہوتا ہو گا تو اس کا مطلب ہے کہ کائنات چکر لگا کر واپس آئے گی یعنی ایسا کئی بار ہوا ہے تو ''سپر مین'' بھی کئی بار آئے گا۔

جب علامہ اقبالؔ کے مردِ مومن کا تجزیہ کرتے ہیں ،تو اس نظریہ کے تحت اقبال کا مردِ مومن ایک نئی شان میں سامنے آتا ہے، اس کے خصائل اپنی ایک الگ انفرادیت رکھتے ہیں، یہاں تک کہ اس کے وجود میں تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں اور اس کے گفتار میں، کردار میں اللہ کی برہان نمایاں ہوتی ہے اور اس حدیث قدسی کا جواز ہوتا ہے جس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ پھر اس (مومن) کی آنکھ اللہ کی آنکھ، اس کا کلام اللہ کا کلام جیسے اوصاف ظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے لئے اقبالؔ نے تین مراحل کو طے کرنے کے شرائط لازم ٹھہرائے ،جس میں پہلا مرحلہ ''اطاعت'' دوسرا مرحلہ ''ضبطِ نفس'' اور تیسرا مرحلہ ''نیابتِ الٰہی'' ہیں۔ واضح رہے کہ عبدالحکیم الجیلیؔ نے بھی اپنی فکر کے تحت انسانی ارتقاء کے لئے تین مراحل لازم ٹھہرائے ،لیکن اقبال کہتے ہیں کہ الجیلیؔ نے یہ بیان نہیں کیا کہ ارتقاء کی اس بلندی پر انسان کامل کس طرح رسائی کر

سکتا ہے۔علامہ نے خودی کے تین مراحل کو طے کرنے پر یہ ایقان رکھا ہے کہ:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب وکار آفرین ،کارکشا، کارساز

اقبال کے ''مردمومن'' میں انسان نیابت الٰہی کے رُتبے کو حاصل کر کے الٰہیت میں ضم نہیں ہوتا بلکہ اپنی انفرادیت قائم رکھتا ہے۔اقبال اپنے مردمومن کو ان خصوصیت کے ساتھ یاد کرتے ہیں:

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان!
قہاری وغفاری وقدوسی وجبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان [۶۱]

اقبال نے اپنے ساتویں خطبے کے اندر نطشے کے بارے میں ان خیالات کا اظہار کیا ہے:

''......نطشے کے دل میں انسان کے مستقبل
کے لئے جوش اور ولولے کو جو کیفیت پیدا
ہوئی اس کا اظہار عقیدہ ''رجعتِ ابدی'' میں
ہوا اور عقیدہ ''رجعتِ ابدی'' سے بڑھ کر

بقائے دوام کا یاس انگیز تصور آج تک قائم ہی
نہیں کیا گیا''۔ [۶۲]

اقبالؔ اور برگساں:

فرانسیسی شہرت یافتہ مفکر و فلسفی برگساں (۱۹۴۱ء۔۱۸۵۹ء) نے اپنے نظریہ وجدان یا کشف و شہود (Intuition) کی سائنسی بنیادیں تیار کر کے یہ انکشاف کیا ہے کہ وجدان کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ چند ہی افراد کا حق نہیں بلکہ وہ ہر شخص جو فکر سے کام لیتا ہے، وہ وجدانیت میں داخل ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے اپنے فکر و فلسفہ کے ذریعے عقل و وجدان، روح و مادہ، جبر و اختیار، فکر و شعور، اخلاق و مذہب ،روح و جسم اور خاص طور پر روح کی ابدیت پر روشنی ڈالی ہے۔ فلسفہ برگساں کے مطابق زمانہ مسلسل تغیرات سے دوچار ہے، انسانی شعور ہی کائینات میں غیر فانی چیز ہے جو مرنے کے بعد موجود رہتی ہے، اس تناظر میں علامہ نے ان کے فکر و فلسفہ میں دلچسپی لی اور منظوم کلام کے علاوہ اپنے انگریزی خطبات میں ان پر مدلل بحث کی۔

فلسفہ مغرب کے حوالے سے شاید افلاطونؔ ،نطشےؔ اور برگساںؔ ہی ایسے اذہان ہیں ،جن کی فکر نے علامہ کو بے حد متاثر کیا۔ برگساں تو فلسفہ ہی کو سائنس مانتے تھے۔

برگساں نے اپنے فلسفہ کی بنیاد ارتقاء تخلیق کے تصور پر رکھی ۔ حالانکہ افلاطون یونانیوں کے بہت بڑے فلسفی تسلیم کیے جاتے ہیں، ان کے نظریہ میں ''حقیقت میں تغیر نہیں اور تغیر حواس کا دھوکہ ہے''۔ برگساں کا نظریہ ارتقاء تخلیقی اس بات کی غماز ہے کہ ''زندگی ہر وقت نئی شان میں جلوہ گر ہوتی ہے''۔ برگساں اپنے فلسفہ میں ''زمان'' کا تصور بھی پیش کرتے ہیں، انہوں نے زمانے کی دو قسمیں بیان کی ہے، برگساں کے تصور میں ''مرورِ زمان اور زمانِ خالص'' شمار کیے جاتے ہیں، انہوں اس نظریہ کے تحت مدلل بحث کی ہے جس کی تشریح میں ہم انہیں زمانِ غیر حقیقی اور زمان حقیقی، زمانِ مکانی اور زمانِ لامکانی اور زمانِ خارجی اور زمانِ باطنی بھی کہہ سکتے ہیں ۔ علامہ برگساں کے فلسفہ کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دورِ حاضر کے مفکرین میں برگساں ہی ایسا ذہن ہے جس نے ''مرورِ زمان'' کے مظہر کا عمیق مطالعہ کیا ہے۔ علامہ اس بات میں یقین رکھتے ہیں کہ برگساں کا تصور زمان قرآن کے نقطۂ نظر سے اس لحاظ سے بہت قریب ہے، کیونکہ قرآن نے بھی جس زمان کا علم دیا وہ زمانِ انسانی اور زمانِ ایزدی ہیں۔ علامہ کے فکر و فلسفہ میں چنانچہ حیات تغیر پذیر ہوتی ہے اور حرکت مسلسل ہی زندگی کا دوسرا نام ہے۔ علامہ مزید اپنی تحریروں میں بار بار اس حقیقت کو منکشف کرتے ہیں کہ وقت کے بغیر مسلسل تغیر و تبدل کا شعور نہیں، یعنی علامہ ''وقت'' (Time) کو تغیر کے لئے از حد ضروری ٹھہراتے ہیں اور اس بات پر

یقین کرتے ہیں کہ تغیر و تبدل وقت کے بغیر محال ہے۔

جہاں برگساںؔ یہ کہتا ہے کہ زندگی مقصدیت اور ہدایت سے محروم ہے اور اس کی کوئی غرض و غایت نہیں، تو اقبالؔ یہاں ان کی شدید مخالفت کرتے ہیں۔ اتنا ہی نہیں جب برگساں یہ تصور پیش کرتا ہے کہ ہماری شعوری تجربہ میں ماضی حال پر اثر انداز ہوتا ہے تو اس پر بھی برگساں کی تنقید ہوتی ہے۔ برگساںؔ کے مقصدیت کے منکر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مقصدیت زماں کو بے حقیقت کر دیتی ہے، یعنی ان کے تصور میں مستقبل میں ممکنات وجود کے دروازے کھلے رہنے چاہیے، اس اعتبار سے علامہ کسی نہ کسی حد تک ان سے اتفاق ضرور کرتے ہیں، برگساںؔ چونکہ علامہ اقبالؔ کا ہم عصر رہا ہے، ان سے اقبال خوب متاثر رہے۔ ان کے فکر و فلسفہ کو علامہ نے اپنے کلام میں کئی جگہوں پر پیش کیا ہے، اس حوالے سے خطبات میں مدلل بحث چھیڑی۔ برگساںؔ کا فلسفہ اقبال پر اس قدر حاوی رہا کہ ان کے کلام پر ضرور اثر دکھائی دیتا ہے، خاص طور پر شاعری میں یہ اثر نظر آتا ہے۔ برگساں کی تخلیق (Creative Evolution) جب ۱۹۰۷ء میں شائع ہوئی، علامہ اس وقت یورپ میں تھے اور انہوں نے اس تصنیف کی آؤ بھگت ضرور دیکھی، جس نے فکری دنیا میں دھوم مچائی تھی۔ برگساں کے فلسفے سے متاثر ہوکر ۱۹۰۸ء کے بعد کے کلام میں ضرور برگساں کی فکر کا عکس ملتا ہے، علامہ شاید اسی فکر و نظر کے حوالے سے یہ کہہ اُٹھے:

؎ سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں! [۶۳]

برگساںؔ کی فکری نوعیت کا یہ سلسلہ آگے بڑھتا رہا اور علامہ کی فکر بھی بلندیوں کو چھونے لگی، اس ضمن میں ''خضرِ راہ'' سے ''جوابِ خضر'' کے حوالے سے اس فکر کا تقاضا ہوتا ہے:

؎ تو اسے پیمانہ امروز وفردا سے نہ ناپ
جاوداں، پیہم دواں، ہر دم جواں ہے زندگی! [۶۴]

علامہ کا فکر ارتقائی منازل طے کر کے یہ بھی منکشف کرتا ہے:

؎ دمادم رواں ہے یمِ زندگی
ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی
فریبِ نظر ہے سکون وثبات
تڑپتا ہے ہر ذرّۂ کائنات
سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات
اُبھرتا ہے مٹ مٹ کے نقشِ حیات
زمانہ کہ زنجیرِ ایّام ہے
دموں کے الٹ پھیر کا نام ہے! [۶۵]

اقبالؔ اور گوئٹےؔ:

علامہ اقبالؔ گوئٹے کے مدّاح تھے، مجموعہ کلام بانگ درا میں نظم بعنوان ''مرزا غالب'' میں غالبؔ کو اگرچہ گوئٹے کے ہمہ پلہ ٹھہراتے ہیں، لیکن معنی واضح ہے کہ گوئٹے کی فکریات کو علامہ اس شعر میں ضرور منکشف کرتے ہیں:

آہ! تو اجڑی ہوئی دلّی میں آرامیدہ ہے
گلشنِ ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

پیر مغرب شاعر المانوی (۱۸۳۲ء۔۱۷۴۹ء) اپنی شاہکار تخلیق ''فاوسٹ'' (Faust) سے مشہور ہے۔ علامہ اقبالؔ گوئٹے کے فکر و فلسفہ سے بے حد متاثر تھے، چنانچہ علامہ کی تخلیق ''پیام مشرق'' کا رجحان اسی جرمنی ذہن کا دیوان ''مغربی دیوان'' ہے، جس کے بارے میں مشہور اسرائیلی شاعر ہائنا نے تحریر کیا تھا کہ:

''یہ ایک گلدستہ عقیدت ہے جو مغرب نے مشرق کو بھیجا ہے''[۶۶]

علامہ اقبال نے گوئٹے اور اس کی شاہکار ''فاوسٹ'' کو فکر و نظر کے اعتبار سے احسن قرار دیا، اس حوالے سے علامہ تحریر کرتے ہیں:

''جرمن قوم کے روحانی نصب العین کی آئینہ دار، گوئٹے کی ''فاوسٹ'' ہے''[۶۷]

دوسری جگہ اس سلسلے میں فرماتے ہیں:

''گوئٹے نے ایک معمولی قصے کو لیا اور اس میں صرف
انیسویں صدی ہی نہیں بلکہ نسلِ انسانی کے تمام تر تجربات
سمودیے۔ایک معمولی قصے کو انسان کے اعلیٰ ترین نصب
العین کے ایک منظّم و مربوط اظہار میں ڈھال دینا، الہامی
کارنامے سے کم نہیں ، یہ ایسا ہی ہے جیسے بے ہنگم ہیولیٰ
سے ایک حسین کائنات تخلیق کردی جائے''۔ [۶۸]

''فاوسٹ'' کی تخلیق کو علامہ نے چونکہ ''پیام مشرق'' میں بھی ''جلال و گوئٹے'' کے عنوان سے بڑے احترام وعقیدت کے ساتھ رومیؒ کی محبت کا ساتھی کہا ہے:

نکتہ دانِ المنی را دراِرم
صحبتے افتاد با پیرِ عجم

گوئٹے کو خود مشرقی فکر سے خاصی دلچسپی رہی ہے، جب ۱۸۱۲ء میں فان ہیمر نے خواجہ حافظؒ کے دیوان کا ترجمہ شائع کیا، جس کی وجہ سے جرمن ادبیات میں مشرقی تحریک کا رجحان سامنے آیا، چنانچہ اس دوران گوئٹے زندگی کے لگ بھگ آخری سال گذار رہے تھے۔ جرمن قوم کا یہ عہد انحطاط کا عہد تھا، حالانکہ گوئٹے وہاں کی سیاست سے انحراف کر چکے تھے۔گوئٹے کو یقین ہو چکا تھا کہ اس انحطاط اور انتشار کا علاج مشرقی فضا ہے، یعنی مشرقی فکر وفلسفہ، جس میں وہ حافظؒ شیرازی کو ممتاز سمجھ رہا تھا

۔گوئٹے اس رجحان سے آخر کار اپنے تخیل کو منکشف کر ہی گئے اور جو ''مغربی دیوان''
کی شکل وصورت میں سامنے آیا، یہاں یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ فان ہیمر کے
ترجمے نے ضرور اپنے تخیل کی بنا پر انقلاب برپا کردیا، جس کا اثر بالکل گوئٹے کے
ذہن پر ہوا۔اس ضمن میں گوئٹے کا مشہور سوانح نگار ''بیل سوشکی'' تحریر کرتا ہے:

''بلبلِ شیراز کی نغمہ پروازیوں میں گوئٹے کو اپنی ہی تصویر
نظر آتی تھی۔اس کو کبھی کبھی یہ احساس بھی ہوتا تھا کہ شاید
میری روح ہی حافظ کے پیکر میں رہ کر مشرق کی سرزمین
میں زندگی بسر کر چکی ہے''۔[۶۹]

گوئٹے کی طرح اقبالؔ بھی حافظؔ کے شیدائی رہے، حالانکہ قیام یورپ کے
دوران انہوں نے یہاں تک کہا تھا:

''حافظؔ کی روح مجھ میں حلول کر گئی ہے''۔[۷۰]

گوئٹے نے جن عجمی روحانی عناصر کو جرمن ادبیات میں پیش کیا، اس فکریات
کا سلسلہ بعد میں کئی شعراء نے آگے بڑھایا، جن میں خاص طور پر پلاٹنؔ، روکرٹؔ،
بوڈن سٹاٹ کے نام لیے جاسکتے ہیں۔

گوئٹےؔ قرآنی تعلیمات اور حیاتِ طیبہ سے متاثر تھے، انہوں نے اس حد تک
اثر قبول کیا کہ پیغمبر اسلام حضرت محمد ﷺ پر ایک منظوم تمثیل تحریر کرنے کا ارادہ کیا تھا،

حالانکہ انہوں نے صرف ابتدائیہ ہی لکھا، اس ابتدائیہ منظوم میں بعنوانِ ''نغمہ محمدﷺ''
حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ کی آپس میں گفتگو کے دوران گوئٹے نے نبوت کی تشریح
میں حضرت محمدﷺ کے لیے حیات آفرین ''جوئے آب'' کی تشبیہ پیش کی اور یہی
تشبیہ علامہ اقبالؔ کے لیے ایک غیر معمولی واقعہ تھا۔ اس رجحان کے تحت علامہ اقبالؔ
نے پیام مشرق میں ایک منظوم کلام تحریر کر ڈالا، جس میں تشبیہ ''جوئے آب'' کو ایک
نئے تخلیقی پیرائے میں پیش کیا گیا۔ اس تخلیق میں نبی پاکﷺ کی شان وسیرت
و پیغام اور ان کے اثرات کو استعاراتی رنگ میں بیان کیا گیا، منظوم متن سے ایک شعر
کا حوالہ ناگزیر ہے:

بنگر کہ جوئے آب چہ مستانہ می رود
مانندِ کہکشاں بگریباں مرغزار

''جوئے آب'' کو یہاں استعاراتی بیان میں پیش کیا گیا ہے اور اس
اصطلاح کی تمام تر خصوصیت کو حضرت محمد مصطفیٰﷺ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔
اس کے علاوہ علامہ کی استعمال کردہ ''زندہ رود'' کی اصطلاح بھی گوئٹے کی رہین
منت ہے، جس کو علامہ اقبالؔ نے اپنی شاہکار ''جاوید نامہ'' میں اپنے ایک بہت
بڑے فکری کینوس (Canvas) میں پیش کیا ہے۔

گوئٹے نے اپنے فکر و فلسفہ میں جن نکات کی بات کی ہے، علامہ نے انہیں

اپنی تحریروں میں مدلل طور پر پیش کیا، جن میں ایک نکات یہ ہے کہ گوئٹے کے تصور میں انسان کے لیے بقائے روح کو ماننا ہی ہوگا۔اس میں ان کی اس بات کا غور کرنا لازم بنتا ہے کہ جس میں وہ کہتے ہیں کہ جب انسان لگاتار کام کیے جاتا ہے، تو قدرت اسے وجود کی دوسری صورت دینے کے لئے مجبور ہوتا ہے۔ گوئٹے اسی تناظر میں یہ نظریہ پیش کرتے ہیں کہ مابعدالموت کی زندگی کی منزل ہمارے موجودہ عمل کے تسلسل ہی کی صورت تصور کی جاسکتی ہے۔ اس طرح سے ان کے خیال میں بقائے روح ایسی حقیقت نہیں جس کا ہر فرد دعویٰ کر سکتا ہے بلکہ یہ صرف ایک فرد کی عمل پر منحصر ہوتا ہے۔مزید کہتا ہے کہ انسان ایک ہی شکل میں موجود نہیں رہتا بلکہ تغیر پذیر ہے۔ یہاں ان کے خیالات بالکل اقبالؔ کی فکر سے مماثلت رکھتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اقبالؔ نے اپنے فلسفہ کے ذریعے یہ اظہار کیا کہ انسان میں ارتقا ہی اس کے اچھے مستقبل کی غماز ہے اور اس کی تخریب ذات کی مزاحمت ہوتی ہے۔ آخر پر اس بات کو واضح کرتے چلے کہ اقبالؔ کا یہ مقصد نہ تھا کہ وہ گوئٹے کے فکر ونظر پر چلے، ان کا مقصد صرف یہ رہا ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر کے حوالے سے کس قدر مغربی مفکرین کے نظریات قابل احترام ہیں، اسی بنا پر انہوں نے گوئٹے کا تجزیہ بھی کیا۔اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ دونوں مفکرین کے نظریات میں افتراق پایا جاتا ہے، جس کی سب سے بڑی وجہ دونوں کے الگ الگ مذہبی فکریات ہیں اور دونوں مفکرین

مختلف ماحول میں زندگی گذار چکے تھے۔ لیکن اس بات سے بھی انکار نہیں کہ اقبالؔ نے ان کی فکری صلاحیت کو تسلیم کیا، شاید اسی سبب اقبالؔ کے تخیل میں نظم ''جوئے آب'' اور ''حوروشاعر'' منکشف ہوئیں، جو کہ اصل میں گوئٹے ہی کی مرہون منت ہے، یا اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اقبالؔ نے کس قدر گوئٹے کی فنی صلاحیت سے استفادہ کیا۔

اقبالؔ اور کارل مارکسؔ:

مارکس شہرت یافتہ مفکر اور علوم عمرانی کا ماہر رہا ہے، مارکس یہودی النسل تھا، ان کی پیدائش ۵ مئی ۱۸۱۸ء میں ٹریوز Treves کے مقام پر جرمنی میں ہوئی۔ مارکس نے برلن یونیورسٹی سے فلسفے کی ڈگری حاصل کی تھی، بعد میں اشتراکیت کی طرف مائل ہوا اور فرانس چلا گیا۔ واضح رہے کہ وہ ابتدا ہی سے ایک انقلابی ذہن رکھنے والے شخص رہے ہیں۔ جب مارکس نے یہ کہا کہ ''مذہب عوام کے لئے افیم ہے'' یا یوں کہا تھا کہ ''مذہب غریبوں کے لئے افیم ہے'' تو اس نظریہ سے انہوں نے عوام کو حکومت کے بغاوت کرنے پر اکسایا، اس دوران وہ پیرس میں تھا تو اس کو پھر ملک بدر کر دیا گیا۔ مارکس ملکِ بدر ہونے کے بعد جب بیلجیم چلے گئے، تو یہاں پر اس کی ملاقات فریڈرک اینگلز (Friedrich Engles) سے ہوئی، بعد میں دونوں کی

گہری دوستی ہوئی ہے ،حالانکہ اینگلز نے ان کی زندگی بھرمدد کی۔کارل مارکس کی تصنیف (Das Capital) یعنی ''سرمایہ'' ہے، جس میں انہوں نے اپنے فکر ونظر کا انکشاف کیا،اس تصنیف کے تین جلد شائع ہوئے ہیں، دوسری اور تیسری جلد ان کی وفات کے بعد ۱۸۸۲ء میں شائع ہوکر سامنے آئے۔ مارکسؔ نے سرمایہ داری کے خلاف آواز اُٹھائی ، وہ ایک حقیقی معاشرے کی تخلیق کرنا چاہتے تھے۔ ''سرمایہ'' میں انہوں نے فلسفہ کارخانہ داری، زمینداری اور سرمایہ داری جیسے نظریات کی بحث کی ۔ مارکسیؔ اشتراکیت کے جو اصول نظریات کی شکل میں منکشف ہوئے ،یعنی اس کے نظریہ کے مطابق تاریخ ارتقا کی اصل وجہ ان متضادات کی باہمی کشمکش رہی ہے۔اسی طرح دوسرا پر اثر اقتصادی اصول جو ایک نظریہ ''قدر زائد'' یا (Surplus Value) کے تحت ہے، جس کا مفہوم ہے کہ فرد کو صرف تھوڑا بہت معاوضہ ملتا ہے اور باقی وافر منافع سرمایہ داروں اور ناظم امور کے پاس جاتا ہے۔کارل مارکس نے اس نظریہ کے تحت ایک انقلاب برپا کیا۔

جب ہم اشتراکیت کا ابتدائی دور ذہن نشین کرتے ہیں ،تو یہ اقتصادی یا معاشی نظریہ اور حقوق کے لیے ایک لائحہ عمل رہا ہے۔ مارکسؔ کے ساتھ ساتھ ان کے ساتھی انگل(Ingle) کے علاوہ بعض مفکروں نے اس کی تعمیر مستحکم بنانے کے لیے حیات وکائنات کا ایک ایسا بنیادی نظریہ پیش کر دیا ،جس کے تصور میں

اشتراکیوں کے نزدیک پہلے تمام ادیان اور فلسفہ کو منسوخ کر کے ان پر غالب ہونا تھا۔ اس نظریہ نے یہاں تک پرچار کیا کہ اس میں پہلے مذہب ہی کو منسوخ کر دیا گیا اور یہ تصور سامنے آیا کہ مذہب ایک قسم کا استحصال ہے، اس کے ساتھ ساتھ یہ نکتہ بھی اُبھر آیا کہ تہذیب و تمدن محض طبقاتی فوقیت کی وجہ سے وجود میں آئے۔ حالانکہ اس نظریہ کے تحت مذہب تخریب کل تصور کیا جانے لگا۔ الحاد اور مادیت کو یکجا کر دیا گیا اور عوام کے حقوق طلبی میں اور شدت پیدا کر دی گئی۔ اشتراکیت نے لگ بھگ تمام تر قدیم تہذیب اور ثقافت کے خلاف بغاوت کی۔ چنانچہ اشتراکیت کے انقلاب سے پہلے ہی مغرب میں عقلیت نے سر اُٹھایا تھا اور وہاں کے سائنس دانوں اور اہل فکر کے نزدیک مذہبی عقائد اب بہت قدیم ہو چکے تھے۔ اب اشتراکیت ان ہی میلان کی پیداوار بن چکی تھی، یہی اثرات مارکسی نظریات میں موجود رہے۔ مارکسؔ کے نظریات میں نیا معاشی نظام ظہور پا رہا تھا، جس پر مادیت کا غلبہ تھا اور مادیت کے سوا انہیں کسی عالم کا تصور ہی نہ تھا۔ یہی سے علامہ اور ان کے راستے الگ الگ ہو جاتے ہیں، اور علامہ اقبالؔ ان کے نظریہ کو رد کر کے ایسا اختراعی فکر و نظر منکشف کرتا ہوا نظر آتا ہے جس کا سرچشمہ قرآن و سنت رہا ہے۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کہ مارکسؔ کے اس نظریہ میں تعقل کا دخل رہا، جس تعقل کو علامہ بھی سراہتے ہیں لیکن علامہ نے عقلیت کے ساتھ ساتھ روحانیت کو بھی لازم ٹھہرایا، کیونکہ یہیں سے علامہ کا فلسفہ عشق

وعقل بھی وجود میں آتا ہے ،جس کا اس سے پہلے والے باب میں تذکرہ ہو چکا ہے۔اقبالؔ اس سلسلے میں ایقان رکھتے ہیں کہ انسان کی روحانی زندگی اس کی مادی اور جسمانی ضروریات کی تکمیل کے بغیر مکمل نہیں اور یہ بار بار دہراتے ہیں کہ معاشی تاریخ انسان کی عقلی تاریخ ہے۔ جہاں علامہ ایک فرد کو حرکی اور آرزوؤں کا خواہش مند اور متلاشی دیکھنا چاہتا ہے وہاں تو انہیں تعقل ہی ایک منبع نظر آتا ہے۔اس طرح سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے تعقل کے ساتھ روحانی اقدار پر بھی زور دیا ہے۔

قیام یورپ کے دوران اقبالؔ سوشلسٹوں اور کمیونسٹوں میں خاصی دلچسپی لے رہے تھے، حالانکہ اس دوران انہیں اب تک کوئی اقتدار حاصل نہ ہو پایا تھا لیکن یہ بات قابل ذکر ہے کہ اشتراکیوں کو پہلی زبردست فتح روس میں ملی، جب پہلی جنگ عظیم میں روس کا شیرازہ بکھر گیا، تو کمیونسٹوں کی ایک جماعت نے لینن (Lenin) کی قیادت میں حکومت پر غالب ہو کر اپنے نظریہ کا پرچار کیا، حالانکہ یورپی سرمایہ داروں نے انہیں کچلنے کی کئی ساری تدابیرا اور حربے کیے پر انہیں ناکامی کے سوا کچھ نہ ہاتھ آیا۔ان کی اس ناکامیابی پر اب یہ نظریہ عام ہوتا گیا اور یہ ضروری تھا کہ مفکروں نے اس کے بارے میں تجزیے شروع کیے اور تنقیدی روّیے ظاہر ہوتے گئے۔اس ضمن میں علامہ اقبالؔ نے بھی اشتراکی نظام کو تفہم کرنے کا کام شروع کیا، سب سے پہلے اس نظریہ کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار ''پیام مشرق'' میں پیش کیا ،اس سلسلے

میں انہوں نے چند منظوم کلام کو تخلیق کرڈالا ،جن میں ''محاورہ مابین حکیم فرانسوی آگسٹس کومٹ و مردمزدور'' دوسری نظم ''قسمت نامہ سرمایہ دارومزدور'' اور ''نوائے مزدور'' قابل ذکر ہیں۔

واضح رہے کہ پہلے پہل یعنی ابتدائی دور میں علامہ کے فکری رجحان میں اشتراکیت کے حوالے سے ایسی نظمیں تحریر ہوئیں، جو خاص طور پر ''بالِ جبریل'' میں شامل ہیں،جس کے سلسلے میں علامہ اقبال کو ایک سوشلسٹSocialist کے نام سے یاد کیا جانے لگا۔انہوں نے اس نظریہ کو اگر چہ داد کے قابل سمجھا،لیکن اس کے بنیادی اصولوں کے ساتھ متفق نہ ہوئے۔علامہ کے نزدیک یہ نظریہ خالص ایک ملحدانہ تحریک کے سوا کچھ نہ تھا،جس کی بنیاد خدا پرستی کے بجائے شکم پرستی پر قائم ہے۔اس بات کا انکشاف اس تفکر سے ہوتا ہے، جہاں علامہ اشتراکیت اور ملوکیت کو ایک جیسا تسلیم کرتے ہیں، جاوید نامہ میں اس کا اظہار یوں کرتے ہیں:

؎ صاحب سرمایہ ازنسل خلیل
یعنی آں پیغمبر بے جبریل
زانکہ حق در باطل او مضمر است
قلب او مومن دماغش کافر است
غریباں گم کردہ اَند افلاک را
در شکم جویند جانِ پاک را!

رنگ بوازتن نگیرد جانِ پاک

جز بہ تن کارے ندارد اشتراک

دینِ آں پیغمبر حق ناشناس

بر مساواتِ شکم دارد اساس

تا اخوت را مقام اندر دل است

بیخ او در دل نہ در آب وگل است [1]

اوراسی منظوم کے حوالے سے ملوکیت کو اشتراکیت کے ہمہ پلہ ٹھہراتے ہوئے یہ انکشاف کرتے ہیں:

ہم ملوکیت بدن رافربہی است

سینۂ بے نورِ او از دل تہی است!

(یعنی، ملوکیت بھی صرف بدن کی پرورش کرتی ہے، یا بدن کو موٹا کرتی ہے اور اس کا بے نور سینہ دل سے خالی ہے۔)

علامہ نے جہاں اس فکر و نظر کو تنقید کا نشانہ بنایا، وہیں پر ان نظریوں کو خاص پہلو کے تحت احسن بھی مانا، اور یہی علامہ کی ممتاز خصوصیت ہے۔ انقلاب روس یا لینن (Lenin) کے نظریے کا احترام کرتے ہوئے، ان کے نظریے کو قرآنی تعلیم کے نزدیک پاتے ہوئے فرماتے ہیں:

؎ قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمئ رفتار!
انسان کی ہوس نے جسے رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار!
جو حرف قُلِ العَفوَ میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار! [۲۷]

اس سلسلے میں ایک اور جگہ مارکس کے فکری خیالات کو نظم ''کارل مارکس کی آواز'' میں یوں فرما چکے ہیں، جس سے اقبالؔ اور مارکس کی فکری ہم آہنگی کا انکشاف ہوتا ہے:

؎ یہ علم و حکمت کی مہرہ بازی یہ بحث و تکرار کی نمائش!
نہیں ہے دنیا کو اب گوارا پرانے افکار کی نمائش!
جہانِ مغرب کے بتکدوں میں، کلیساؤں میں مدرسوں میں
ہوس کی خونریزیاں چھپاتی ہے عقلِ عیّار کی نمائش! [۳۷]

اقبالؔ اور وڑزورتھ:

وڑزورتھ کے متعلق علامہ نے فرمایا تھا کہ ''وڑزورتھ نے طالب علمی کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچالیا''۔ [۴۷] علامہ کے اس قول سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ وڑزورتھ سے متاثر رہے ہیں۔ حالانکہ اس حقیقت کا انکشاف ان کے

ابتدائی کلام سے بھی ہوتا ہے جس میں ان کے منظوم کلام جو خاص طور پر بانگ درا میں موجود ہے، جن میں ہمالہ، ابر کہسار، آفتاب، شمع، ستارہ، صبح، موج دریا، تنہائی، ایک آرزو، انسان اور بزم قدرت، طفل شیر خوار اور جگنو وغیرہ نظمیں گنوائی جاسکتی ہیں۔ دراصل اقبالؔ رومانی تحریک کے راستے سے وڑزورتھؔ تک پہنچے، حالانکہ وڑزورتھؔ خود اس تحریک کے ایک ممتاز نمائندوں میں شمار کیے جاتے ہیں۔ اس حقیقت سے انکار کیا نہیں جاسکتا کہ علامہ خود فطری طور پر ایک رومانی شاعر یا مفکر کی حیثیت رکھتے ہیں، کیونکہ ان کے فکری تخیل میں ایسے عناصر موجود ہیں جس کے لئے رومانی تحریک پہنچانی جاتی ہے۔ اس باب سے پہلے علامہ اقبالؔ اور روحانی تحریک کا مفصل تعارف ہو چکا ہے۔ اس بات کو ملحوظ رکھ کر یہاں پر صرف اقبالؔ اور وڑزورتھؔ کے مفکرانہ فکر ونظر کو پیش کیا جا رہا ہے، جہاں سے ان کے مماثلتی اور متفرق خیالات کا تذکرہ ہو گا۔ اقبالؔ نے جس راز کا انکشاف Stray Reflections کے حوالے سے کیا ہے کہ وڑزورتھؔ نے انہیں طالب علمی کے زمانے میں دہریت سے بچالیا، اس قول میں پوشیدگئی سارے فکری ابعاد کا ظاہر ہونا پیش ہے۔ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ شاعری کے علاوہ اقبالؔ نے ان سے مذہبی فکر کا تجزیہ کر کے متصوفانہ رجحانات جیسے فکری راستے اپنے لئے وا کیے۔ فکریاتِ شعر میں جہاں اقبالؔ کہتا ہے کہ ''ان کی شاعری لمحاتِ فیضان کی رہین منت ہے''۔[۵۷] تو وڑزورتھؔ نے کہا کہ میرے لئے یہ ''ملکوتی صفت

روح ہے جو آتی جاتی رہتی ہے''۔[۷۶] اب یہاں پر آسانی سے یہ نکتہ اُبھر جاتا ہے کہ دونوں کے ہاں شاعری جذبات واحساسات کا سبب ہے، اقبالؔ نے یہاں تک کہہ دیا کہ:

رنگ ہو یا خشت وسنگ، چنگ ہو یا حرف وصوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود[۷۷]

اس شعر کا تجزیہ کرے، تو یہ سامنے آتا ہے کہ انسان کے جذبہ واحساسات کی کارفرمائیوں کا نتیجہ کیا ہوتا ہے، یعنی ہر فن کا معجزۂ ''خونِ جگر'' سے ہی ہوتا ہے اور یہی فنون لطیفہ کا نتیجہ بھی ہوتا ہے، یعنی ہر فن (ART) کا موجودان ہی احساسات وجذبات سے ابھر کر سامنے آتا ہے۔

اس طرح سے جذبات واحساسات کو دونوں شاعر شعری تخیل کے حوالے سے بنیاد بناتے ہیں، وڑز ورتھ نے سب سے زیادہ فوقیت جذبات واحساسات ہی کو دی۔ جہاں وڑز ورتھ مقصدی شاعری کا پرچار کرتے تھے، وہیں اقبالؔ بھی ان کے اس فکر سے متفق ہے اور انہیں ایسے کلام سے سخت نفرت ہے جو کہ بے مقصد معلوم ہوتا ہے، اس فکری رجحان کے حوالے سے علامہ نے ''ارمغان حجاز'' میں یوں فرمایا:

من اے میر امم ﷺ داد از تو خواہم
مرا یاراں غزالخوانے شمردند[۷۸]

(یعنی، اے امتوں کے امام حضرت محمد ﷺ میں اپنے کلام کی تحسین آپ سے چاہتا ہوں، دنیا کے یہ لوگ مجھے محض غزل گو شاعر ہی سمجھ رہے ہیں۔)

علامہ کی طرح وڑز ورتھ نے بھی حصول مقصد کو پیش کیا، انہوں نے شاعری کو خیالی دنیا سے باہر نکالنے کی بات کہی اور لفظی بازی گری کو بھی معمولی ٹھہرایا اور جذبات واحساسات کو انسانی اور مسائل حیات کے ساتھ وابسطہ کیا، وڑز ورتھ کے اس قول سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ شاعر کو انسانوں کے لئے ہی خاص رکھا گیا ہے، قول یوں ہیں:

"A Poet is a man Speaking to man"[79]

ایک اور جگہ انہوں نے شعروشاعری کے حوالے سے یہاں تک اپنے خیالات کا اظہار کیا:

"Every great poet is a teacher,I wish either to be considered as a teacher or nothing"[80]

اقبالؔ اور وڑز ورتھؔ کے متفرق خیالات میں یہ نکتہ قابل ذکر ہیں کہ اقبالؔ جہاں باطنی قوت کے حوالے سے جلال کا بھی ایقان رکھتے ہیں، وہاں پر وڑز ورتھؔ صرف جمال یا ظاہری حسن پر ہی اکتفا کرتے ہیں، حالانکہ جلال کو بھی انہوں نے اتنا پوشیدہ

بھی نہیں رکھا لیکن یہ کہہ سکتے ہیں کہ جلال کو وہ ثانوی حیثیت ہی دیتے ہیں، شاید یہاں دونوں کے الگ الگ مذہبی فکر کا سبب بھی ہوسکتا ہے۔ان دو مفکروں نے اپنے اپنے کلام میں ''انا'' کا انکشاف کیا،اس سلسلے میں وڑز ورتھ نے میں (I) کا استعمال کر کے اپنی ہی ہستی کو پیش کیا جس سے صرف ان کے جسمانی وجود کے معنی ملتے ہیں، لیکن علامہ نے ''میں'' کا استعمال اس اصطلاح میں کیا کہ خودی کا جذبہ منکشف ہوتا ہے۔اس بات میں کوئی دورائے نہیں کہ دونوں نے فطرت کو مقصدیت کے حوالے سے ہی ظاہر کیا، فطرتی علامت اور استعارات وتشبیہات کا استعمال کر کے انسانی فلاح و بہبود کا پرچار کرتے ہیں۔علامہ فطرت کو خدا تعالٰی کا ایک ایسا تحفہ سمجھتا ہے جو خدا نے انسان کو عطا کیا اور فطرت کے ہر جز کو انسان ہی کے لئے اللہ کی خاص آفرینش کیا، اور جب فطرت کا سامنا صنعتی انقلاب سے ہوتا ہے تو علامہ نالاں ہو جاتے ہیں:

ے ہے دل کے لئے موت مشینوں کی حکومت!
احساس مروّت کو کچل دیتے ہیں آلات! [۸۱]

دونوں شاعروں کو فطرتی شاعر کہنے میں حرج ہی نہیں، رومانیت پسندی کے یہ دو بڑے معمار اگرچہ متفرق زبانوں کے شاعر رہے ہیں لیکن یہ تجزیہ ہو چکا ہے کہ دونوں مفکروں کا کلام قارئین ذہن نشین کر کے یہ فیصلہ نہیں کر پاتے کہ شعری متن میں

موجود فکر کس کا ہے؟ فطرت پسندی کی اس دنیا میں کھوئے ہوئے دو اذہان حیات وکائنات سے متعلق حقائق تک ان کی پہنچ منطق واستدلال کے راستے کے بجائے قلب ووجدان کے راستے سے ممکن بنتی ہے، یہاں سے علامہ کے نظریہ عشق وعقل کا انکشاف بھی ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔ جہاں انہوں نے عقل کو رد نہیں کیا بلکہ اس کے لئے عشق کو لازم ٹھہرایا، کیونکہ انہیں یقین ہے کہ عقل کی رسائی عشق کی ماورائی سے مقابلہ نہیں کرسکتی۔ علامہ کی اس فکر کو مدنظر رکھتے ہوئے وڑزورتھ کے تفکر میں بھی یہ رجحانات ظاہر ہوئے ہیں، وڑزورتھ نے جب عقلیت اور مادی صنعتی انقلاب کے خلاف آواز اُٹھاتی تو یہیں سے وہ رومانی تحریک کے گرویدہ ہوئے، جس کے اقبالؔ بھی شیدائی تھے کیونکہ یہ نظریہ ایک انقلاب لے کر آیا تھا۔ مختصراً یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ دونوں مفکروں اور ادیبوں نے وجدان ہی سے اپنے تخیل کو نئی وسعتوں سے آشنا کیا۔

حوالہ جات

۱۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان، روح اقبال، مکتبہ جامعہ لمٹیڈ۔ دہلی، سنہ اشاعت ۱۹۶۲ء، ص۔ دیباچہ ۷

۲۔ سید عابد علی عابد، تلمیحات اقبال، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، سنہ اشاعت ۲۰۰۳ء، ص۔ ۳۶۷

۳۔ ایضاً۔ ص۔ ۳۷۴۔ ۳۶۷

۴۔ ایضاً۔ ص۔ ۳۷۴

۵۔ علامہ اقبال، کلیات (اردو)، ضرب کلیم (رومی) ص۔ ۱۲۱

۶۔ کلیات (اردو)، بال جبریل (پیر و مرید) ص، ۱۴۲

۷۔ بحوالہ: ڈاکٹر وزیر آغا، تصوراتِ عشق و خرف اقبال کی نظر میں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، سنہ اشاعت ۱۹۷۷ء، ص۔ ۱۷۰

۸۔ کلیات (اردو)، بال جبریل (غزلیات) ص۔ ۴۳

۹۔ کلیات (فارسی)، پیام مشرق (جلال و ہیگل) ص۔ ۲۰۲

۱۰۔ کلیات (فارسی)، ارمغانِ حجاز، حضور رسالت ﷺ (رباعیات)، ص۔ ۵۶

۱۱۔ بحوالہ: سید نذیر نیازی، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، اسلامک بک فاونڈیشن، نئی دہلی، سنہ اشاعت ۲۰۰۲ء، ص۔ ۱۷۰

۱۲۔ ایضاً۔

۱۳۔ بحوالہ: ڈاکٹر وحید عشرت۔ تجدیدِ فکریات اسلام، اقبال اکادمی پاکستان، سنہ اشاعت ۲۰۰۲ء، ص۔۱۴۷۔۱۴۶

۱۴۔ ایضاً، ص۔۱۴۷

۱۵۔ مرتبہ، بشیر احمد ڈار، انوارِ اقبال، ص۔۱۷۸

۱۶۔ بحوالہ: پروفیسر بشیر احمد نحوی، مسائل تصوف اور اقبال، ادارہ علم و ادب بیج بہاڑہ کشمیر، سنہ اشاعت مئی ۲۰۰۱ء، ص۔۶۸

۱۷۔ بحوالہ: مرتبہ بہار الہٰ آبادی، اوصافِ اقبال، سنہ اشاعت ۱۹۸۱ء، ص۔۱۳

۱۸۔ ایضاً، ص۔۲۷

۱۹۔ ایضاً، ص۔۲۳۔۲۲

۲۰۔ ایضاً، ص۔۲۸

۲۱۔ بحوالہ: ایس ایم عمر فاروقی، طواسینِ اقبال (جلد دوم۔سوم)، ص۔۱۱۲

۲۲۔ ایضاً، ص۔۱۱۲

۲۳۔ ایضاً، ص۔۱۱۳

۲۴۔ ایضاً، ص۔۱۳۸

۲۵۔ کلیات (اردو) بال جبریل، غزلیات، ص۔۴۸

۲۶۔ کلیات (فارسی) دیباچہ پیام مشرق، ص۔۹

۲۷۔ کلیات (اردو) ضرب کلیم (تصوف) ص۔۳۴

۲۸۔ ایضاً، (ہندی اسلام) ص۔۳۵

۲۹۔ سید نذیر نیازی، تشکیل جدید، ص۔۴۷

۳۰۔ بحوالہ: محمد شریف بقا، خطباتِ اقبال ایک جائزہ، ص۔۲۰

۳۱۔ ڈاکٹر وزیر آغا، تصوراتِ عشق وخرِد، ص۔۱۶۷۔۱۶۶

۳۲۔ کلیات (اردو) بال جبریل، (پنجاب کے پیرزادوں سے)، ص۔۱۵۸

۳۳۔ سید نذیر نیازی، تشکیل جدید، ص۔۳۱۱۔۳۱۰

۳۴۔ بحوالہ: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، ص۵۱۶

۳۵۔ بحوالہ: ڈاکٹر سید عبداللہ، مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ، بزم اقبال ۲ کلب روڑ، لاہور، سنہ اشاعت دوم نومبر ۱۹۹۹ء، ص۔۳۰

۳۶۔ کلیات (اردو) ضرب کلیم، غزلیات، ص۔۱۷۸

۳۷۔ کلیات (فارسی) جاوید نامہ، (زیارتِ ارواحِ جمال الدین افغانی وسعید حلیم پاشا)، ص۔۶۰

۳۸۔ بحوالہ: اقبال، سہ ماہی مجلّہ بزم اقبال، لاہور، جلد نمبر ۱۹، شمارہ ۲۰، اکتوبر۔دسمبر ۱۹۷۱ء، ص۔۳۰

۳۹۔ بحوالہ: سید نذیر نیازی، تشکیل جدید......، خطبہ چہارم، ص۔ ۱۷۸

۴۰۔ کلیات (فارسی)، جاوید نامہ (افغانی) ص۔ ۷۸۔ ۷۷

۴۱۔ تالیف پروفیسر ضیاالدین احمد، اقبالؔ کا فن اور فلسفہ، بزم اقبال کلب روڑ، لاہور، سنہ اشاعت ۲۰۰۱ء، ص۔ ۱۵۲

۴۲۔ افتخار عالم خان، سرسید کا نظریہ دین ودنا، ماہنامہ اردو دنیا، مدیر، پروفیسر ارتضیٰ کریم، قومی کونسل برائے فروغِ اردو زبان، نئی دہلی، اکتوبر ۲۰۱۵ء، جلد ۱۷، شمارہ: ۱۰، ص۔ ۱۲

۴۳۔ ایضاً

۴۴۔ بحوالہ: ڈاکٹر شجاع الدین فاروقی، معاصر اسلامی تحریکات اور فکر اقبال، تخلیق کار پبلشرز، دہلی، ۱۹۹۹ء ص۔ ۳۷۔ ۳۲

۴۵۔ ایضاً، ص۔ ۴۱

۴۶۔ سید نذیر نیازی، تشکیل جدید......، ص۔ ۴۸۔ ۴۷

۴۷۔ بحوالہ: ایضاً، ص۔ ۵۱

۴۸۔ بحوالہ: ڈاکٹر شجاع الدین فاروقی، معاصر اسلامی تحریکات اور فکر اقبال، ص۔ ۴۵

۴۹۔ ایضاً، ص۔ ۴۹

۵۰۔ ایضاً،ص۔۵۰

۵۱۔ کلیاتِ (اردو) ضربِ کلیم (عورت) ص۔۹۴

۵۲۔ بحوالہ: ایس ایم عمر فاروقی، طواسینِ اقبال، جلد اول، ص۔۱۹

۵۳۔ کلیات (فارسی) اسرارِ خودی، تمہید، ص۔۱۰۔۹

۵۴۔ ایضاً۔ اسرارِ خودی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، اشاعت ششم فروری ۱۹۹۰ء، ص۔۳۳

۵۵۔ ایس ایم عمر فاروقی، طواسینِ اقبال (جلد دوم۔سوم)، ص۔۲۲۹

۵۶۔ کلیات (اردو) بانگ درا، خضر راہ (حصّہ: سلطنت) ص۔۲۶۱

۵۷۔ عبدالسلام ندوی، اقبالِ کامل، ص۔۳۰۰

۵۸۔ ایس ایم عمر فاروقی، طواسینِ اقبال، جلد اول، ص۔۶۰

۵۹۔ ایضاً، ص۔۶۱۔۶۰

۶۰۔ کلیات (اردو)، عبدالقادر کے نام، ص۔۱۳۲

۶۱۔ کلیات (اردو)، ضربِ کلیم، مردِ مسلمان، ص۔۶۰

۶۲۔ سید نذیر نیازی، تشکیل جدید......، ساتواں خطبہ، ص۔۳۰۲

۶۳۔ کلیات (اردو)، بانگ درا، ستارہ، ص۔۱۴۸

۶۴۔ کلیات (اردو) بانگ درا، خضر راہ (جواب خضر) ص۔۲۵۹

۶۵۔ کلیات (اردو)، بالِ جبریل، ساقی نامہ، ص۔ ۱۲۷۔۱۲۵

۶۶۔ کلیات (فارسی) پیامِ مشرق، دیباچہ، ص۔ ۷

۶۷۔ مُرتبہ، ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال، مترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، شذراتِ فکرِ اقبال، مجلسِ ترقی ادب، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص۔ ۱۱۴

۶۸۔ ایضاً، ص۔ ۱۱۷

۶۹۔ کلیات (فارسی) پیامِ مشرق، دیباچہ، ص۔ ۹

۷۰۔ ایس ایم عمر فاروقی، طواسینِ اقبال (جلد دوم۔سوم)، ص۔ ۱۱۲

۷۱۔ کلیات (فارسی) جاوید نامہ، اشتراک و ملوکیت، ص۔ ۶۵۔۶۴

۷۲۔ کلیات (اردو) ضربِ کلیم، اشتراکیت، ص۔ ۱۳۶

۷۳۔ ایضاً، کارل مارکس کی آواز، ص۔ ۱۳۷

۷۴۔ مُرتبہ، ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال، مترجمہ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، شذراتِ فکرِ اقبال، ص۔ ۱۰۵

۷۵۔ بحوالہ: غلام رسول ملک، سرودِ سحر آفرین، اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی سرینگر، سنہ اشاعت ۱۹۹۲ء، ص۔ ۷۸

۷۶۔ ایضاً، ص۔ ۷۹

۷۷۔ کلیات (اردو) ضربِ کلیم، مسجد قرطبہ، ص۔ ۹۵

۷۸۔ کلیات (فارسی) ارمغان حجاز، ص۔۴۳

۷۹۔ غلام رسول ملک، سرودِ سحر آفرین، ص۔۸۱

۸۰۔ بحوالہ: مرتبہ آل احمد سرور، اقبالؔ اور مغرب، ص۔۱۱۳

۸۱۔ کلیات (اردو) بالِ جبریل، لینن خدا کے حضور میں، ص۔۱۰۸

﴿باب سوم﴾

اقبالؔ کا آفاقی فکر و فلسفہ اور عصر حاضر

علامہ اقبالؔ کے فکر وفلسفہ کی یہ ممتاز خصوصیت ہے کہ جس زمان ومکان کے حوالے سے انہوں نے اس فکر کا پرچار کیا، آج اتنا عرصہ گذرنے کے بعد بھی ان کا یہ فکر وفلسفہ موجودہ زمان ومکان سے ماورا یا مختلف نظر نہیں آتا ۔اس فکر وفلسفہ کے حوالے سے اسی انفرادیت کی وجہ سے انہیں مشرق ومغرب میں وہ مقام حاصل ہوا، جوکہ مشرقی دنیا سے بہت ہی کم اذہان کو نصیب ہوا اور یہاں تک انہوں نے بین الاقوامی شہرت حاصل کی جوان کے فکر وفلسفہ کے آفاقی ہونے کی دلیل بھی پیش کرتا ہے۔فن کے حوالے سے بین الاقوامی شہرت یافتہ ہندوستان کے مشہور بنگالی شاعر اور اپنے منظوم کلام ''گیتان جلی'' پر نوبل پرائز (Nobel Prize) حاصل کرنے والے رابندر ناتھ ٹیگور جن کو ایک آفاقی شاعر تسلیم کیا جاتا ہے نے عباس علی خان کے نام لکھے گئے ایک خط میں اپنے خیالات کا انکشاف کچھ یوں کیا تھا:

''آپ کے خط اور نظم نے میرے دل پر خاص اثر کیا۔ مجھے یہ سن کر بڑی مسّرت ہوئی کہ آپ میری اور اپنے شاعر اعظم سر محمد اقبالؔ کی نظموں کے درمیان ایک خاص اندرونی تعلق پاتے ہیں۔ چونکہ میں اس زبان سے نابلد ہوں جس

میں وہ اپنا کلام فرماتے ہیں اس لیے میرے لیے ناممکن
ہے کہ میں ان کی اُپج کی گہرائی یا ان کی قدر و قیمت کا صحیح
اندازہ لگا سکوں لیکن ان کی عالمگیر شہرت سے مجھے یقین
ہوتا ہے کہ ان میں جاودانی علم و ادب کی عظمت ہے۔ بار ہا
اس چیز نے مجھے تکلیف پہنچائی ہے کہ نقادوں کی ایک
جماعت میری اور سر محمد اقبالؔ کی ادبی کوششوں کو ایک
دوسرے کے مقابل رکھ کر غلط فہمیاں پھیلانے کی کوشش
کرتی ہے یہ رویہ اس ادب کے متعلق بالکل غلط ہے جو
انسان دل و دماغ کے عالمگیر پہلو سے بحث کرتا ہے اور
اس طرح تمام ملکوں اور زبانوں کے شعرا اور اہل فن کو ایک
برادری میں منسلک کرنے کا سامان پیدا کرتا ہے ۔ مجھے
یقین ہے کہ سر محمد اقبال اور میں ادب میں صداقت اور حسن
کی خاطر کام کرنے والے دو دوست ہیں اور اس جگہ یکجا
ہو جاتے ہیں جہاں انسانی دماغ اپنا بہترین ھدیہ''
جاودانی انسان'' کے حضور پیش کرتا ہے''۔[1]

اقتباس سے آخری جملے کی طرف غور کرے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ

رابندر ناتھ ٹیگور اقبال کی فکر کا اعتراف اس ضمن میں کرتے ہیں کہ وہ ایک ایسے شاعر ہے جہاں میرا ذہن یعنی ٹیگور کا ذہن ایک ہو جاتا ہے اور یہ عبارت ''جاودانی انسان'' قابل توجہ ٹھہرتی ہے کہ انسان کو انسان ہی کے خاطر جینا چاہیے، جس کی تلقین ٹیگور بھی کرتے ہیں۔ اب جہاں یہ ذہن اقبال کی آفاقیت کا اعلان کرتے ہیں تو اس بات میں دو رائے نہیں کہ اقبال کا فکر وفلسفہ یا شعر وادب اپنے اندر ضرور آفاقی مادہ رکھتا ہے۔ واضح رہے کہ یہ خط ٹیگور نے انگریزی زبان میں تحریر کیا تھا اور بعد میں اس خط کا ترجمہ پہلی بار اُردو زبان میں ''نیرنگ خیال'' میں شائع ہوا تھا۔ اس خط کا متن ذہن نشین ہونے کے بعد یہ صاف واضح ہو جاتا ہے کہ ٹیگور علامہ کی فکر کا گرویدہ رہ چکا ہے، اگر چہ ٹیگور خود ایک فطرتی شاعر رہے ہیں، اس نے اپنے کلام میں کائنات کے عمیق ترین مسائل سے بحث کی ہے اور وہ ظاہری نہیں بلکہ باطنی یا روحانی مقاصد پہ یقین رکھتے ہیں۔ ٹیگور کی فکر کا سلسلہ جس قدر آگے بڑھتا گیا اس قدر اس میں آفاقی نوعیت نظر آنے لگی اور یہی بڑا شاعر علامہ اقبالؔ کی فکر کا اس قدر اعتراف کرتے ہیں کہ علامہ ایک آفاقی شاعر اور مفکر کی حیثیت سے سامنے آتے ہیں۔ اقبالؔ کے خیالات فطرتی یا قدرتی طور پر آفاقی نوعیت کا سامان لے کر آئے تھے، حالانکہ بالِ جبریل میں اس جذبے کا انکشاف یوں ہوتا ہے:

ؔ دلوں میں ولولے آفاق گیری کے نہیں اٹھتے

نگاہوں میں اگر پیدا نہ ہو اندازِ آفاقی ![۲]

یہاں پر علامہ اقبالؔ کے فکر و فلسفہ یا فکر وفن کے حوالے سے ایک مستشرق یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ ایک خاورشناس ولیم اوڑگلس کے خیالات کا تذکرہ بھی ضروری ہے:

"The most remarkable phenomenon of modern history to Iqbal was the new spiritual understanding between the East and the west------Iqbal was a voice from the East that found a common denominator with the west and helped build the universal community that tolerates all differences in race,in creeds,in language".[3]

ہندوستان کے مشہور انگریزی اخبار The Hindu میں راجیہ سبھا کے چیز مین کے۔آر۔رحمان نے ایک بار اپنے ایک ٹیوٹ (Twitt) میں جشن اقبال کے موقع پر اپنے خیالات کا اظہار یوں کیا تھا:

"-----Dr.Iqbal's message had an universal appeal.Action and movement were

central to this system of thought.The frequent refrences to "Khudi"(Self) and "Shaheen"(Falcon)in his verses underscored the need for constant struggle in life.The younger generation should be made aware of the thought-provoking poetry of Iqbal" [4]

۱۹۵۶ء میں یوم اقبالؔ کی ایک تقریب میں دہلی کے ادیبوں نے ایک مشاعرہ منعقد کیا تھا، جس میں ڈاکٹر رادھا کرشنن کو بحیثیت مہمانِ خصوصی مدعو کیا گیا تھا، واضح رہے کہ ان کے اور علامہ کے بعض فلسفیانہ اور مذہبی افکار میں ہم آہنگی دیکھی جا سکتی ہے۔ اس تقریب کے سلسلے میں انہوں نے اپنے خیالات کا اظہار کچھ یوں کیا تھا:

''اگر چہ میں اس مشاعرے کے افتتاح کے لیے موزوں آدمی تو نہیں ہوں ، کیونکہ نہ میں اردو سے آشنا ہوں ، نہ فارسی سے ، اور نہ مجھے شاعری سے کوئی نسبت ہے ، لیکن میں اس لئے یہاں حاضر ہو گیا ہوں کہ میں نے علامہ اقبال کی بعض انگریزی تصانیف کا مطالعہ کیا جس کی وجہ

سے میرے دل میں ان کی بڑی قدر ومنزلت ہے......علاوہ ازیں ایک اور بات بھی ہم دونوں میں مشترک ہے اور وہ یہ ہے کہ اس دور میں جب کہ ہر طرف اوہام پرستی اور معارف دشمنی کا بازار گرم ہے، ہم دونوں ایک عقلی اور روحانی مذہب کی ضرورت کا شدید احساس رکھتے ہیں''۔[۵]

علامہ اقبالؔ کی آفاقیت کا مسئلہ ہمیشہ عجیب وغریب بحث ومباحث کا موجب بنا،اس حقیقت سے انکار نہیں کہ اقبالؔ نے فکروفن کے حوالے سے مشرق ومغرب سے خوب استفادہ کیا ، یہاں تک کہ وہ زندگی کے ارتقائی سفر میں مختلف افکار ونظریات کے حامل بھی رہے۔علامہ آخری دور میں اس حقیقت کے قائل ہو گئے تھے کہ انسانیت کے تمام مسئلوں کا حل اسلامی نظامِ حیات میں پنہاں ہے۔اقبالؔ نے جہاں اپنی فکر کو اسلامی نقطہ نظر کے ساتھ پیش کیا، وہیں سے ان کی فکر میں آفاقی نوعیت کے در بھی وا ہوتے گیئے۔علامہ کے انتقال کے بعد مشرقی ومغربی مما لک میں خاص طور پر مشرقی مما لک کے ادبیات شناسوں اور تنقید نگاروں کی بہت بڑی تعداد اس نتیجے پر پہنچی کہ علامہ صرف ایک ملت یا قوم کے شاعر اور مفکر تھے۔علامہ اقبال دراصل ایک غیر معمولی ذہانت کے مالک تھے اور ان کی عاقبت اندیشی کو یہ ذہن سمجھنے سے

قاصر رہے، جس کی سبب انہیں نقطۂ چینی کا شکار بھی ہونا پڑا۔ اس سلسلے کے حوالے سے شہرت یافتہ مستشرق نکلسن کے خیالات کا اظہار کرنا ضروری سمجھتا ہوں، جس کا ذکر انھوں نے جریدہ ''اسلامیہ'' میں کیا تھا:

> ''اقبالؔ کو سمجھنے کے لئے اس قدر غور و فکر، وسعتِ مطالعہ اور عمیق احساسات کی ضرورت ہے، جس کا اظہار عالم اسلامی کے اس ممتاز ترین فاضل کے ایک ایک لفظ سے ہوتا ہے''۔[٦]

اس حقیقت سے انکار نہیں کہ فکر و فلسفہ یا ان کے شعر و ادب کو ذہن نشین کرنا نہایت ہی ادق معلوم ہوتا ہے، اس کا ثبوت اس حوالے سے سامنے آتا ہے کہ دیگر شعراء پر کی گئی تنقیدوں کا اقبالؔ پر کی گئی تنقیدوں سے تقابلی مطالعہ کرنے پر احساس ہوتا ہے کہ ان کے فکر و فلسفہ پر کی گئی تنقید ان کی فکری بلندیوں کو چھونے میں ناکام رہی ہے، نکلسن کے پیش کردہ خیالات یہاں ابھر کر ضرور سامنے آتے ہیں۔

علامہ اقبالؔ نے چونکہ سب سے پہلے مشرق و مغرب کی فکریات کا تجزیہ کیا اور دونوں کے طرز زندگی، تہذیب و تمدن کا موازنہ کرتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچے کہ مشرق نے روحانیت کی پرورش کی لیکن دنیاوی ترقی میں پیچھے رہ گیا، اور مغرب نے مادیت کی پرورش کی اور روحانیت سے ہاتھ دھو بیٹھا۔ علامہ مزید ان تصورات کا بھی

انکشاف کرتے ہیں کہ دونوں قوموں نے ایک ہی سمت کی طرف رُخ کرلیا یعنی مشرق روحانیت میں اپنے آپ کو گم کر گیا اور مغرب نے مادیت کا لبادہ اوڑھ دیا۔انسان کے ہاں جب یہ توازن بگڑ جاتا ہے تو علامہ کے خیال میں یہی سے کئی سارے تضادوجود میں آتے ہیں۔علامہ نے جہاں انسانی شعور کے لئے روحانیت کی تلقین کی وہی تعقل یا مادیت کو رد نہیں کرتے۔ان خیالات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ جس معاشرتی اور سیاسی انقلاب کے متمنی تھے اس کا ہدف اسلام کی بنیادوں پر رکھ کر اصل میں عالم انسانیت کا ایک ہمہ گیر ارتقاء تھا۔اب جب علامہ کی فکر کا آفاقی مسئلہ آتا ہے تو ضرور ایک ایسے فکری کینوس پر نظر دوڑانی پڑتی ہے جس کی وسعت بہت بڑی ہے۔علامہ کی فکریات ایک انفرادی حیثیت کی حامل ہے، وہ ایک ممتاز شاعر بھی ہے اور ایک ممتاز فلسفی بھی اس طرح سے بین الاقوامی سطح پر انہیں فکروادب دونوں لحظ سے ایک ممتاز حیثیت حاصل ہے۔علامہ ضرور فکری اور ادبی تحریکوں ، نظریوں یا رجحانات سے متاثر ہوئے ہیں لیکن تجزیہ کے بعد انہوں نے جس فکر کا انکشاف کیا وہ اپنے اندر ایک اختراعی اور تخلیقی شکل وصورت کا حامل رہا ہے۔ان کے اس انفرادی تفکر کے حوالے سے نقاد حضرات کھڑا ہوئے اور یہ دعویٰ کرنے لگے کہ یہ شخص (علامہ اقبالؔ) جب انفرادی حوالے سے دستبردار نہیں ہوتا تو آفاقیت کا علمبردار بھی نہیں ہوسکتا۔ان خیالات سے یہ تفہم ہوتا ہے کہ جب تک ایک شخص اپنی

ذات سے دستبردار ہوکر کائناتی حقائق میں گم نہیں ہوسکتا اسے آفاقی کہنا مبالغہ ہے، بلکہ اسے مقامی ہی کہہ سکتے ہیں۔ اصولِ فطرت ہے کہ ایک مفکر یا ایک فن کار ایک خاص زمان ومکان میں اس طور پر بندھا ہوا ہوتا ہے کہ وہ اگر چاہے بھی تو ماضی اور روایت سے چھٹکارا نہیں پاسکتا۔ اب جبکہ پوری دنیا کے حوالے سے ہم بڑے بڑے شاعروں یا ادیبوں کو ذہن نشین کرتے ہیں تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ وہ اپنے زمان ومکان سے ماورا نہیں ہوئے اور اسی تناظر میں اپنی فکر کا پرچار کیا اور یہیں سے ان کی شناخت بھی کی جاتی ہے۔ آفاقی نوعیت کے حوالے سے نقاد مفکروں اور ادیبوں کا اس قدر تجزیہ کرتے ہیں اور اخذ کرتے ہیں کہ آیا ان کا کلام یا ان کا فکر کس حد تک ایک خاص قوم کو پیغام پہنچاتے ہیں اور اس میں کس قدر آفاقی تصورات شامل ہیں اور ساتھ میں یہ اخذ بھی کیا جاتا ہے کہ کہیں وہ اپنی قوم کے عروج کے لیے دوسروں کے زوال کا سامان تیار نہیں کرتے۔ ان خیالات کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ نتیجہ سامنے آتا ہے کہ آفاقیت دراصل اقدار کے مثبت اور وسیع تصور کا نتیجہ ہے۔ اس تجزیہ کو لیکر اقبالؔ کا آفاقی فکر وفلسفہ اپنے اندر ایک بہت بڑا کینوس رکھتا ہے، جس کا ذکر ان کے فکر وفلسفہ کے حوالے ہی سے پیش کیا جاسکتا ہے۔ اس حوالے سے سب سے پہلے علامہ کے ''فلسفہ خودی'' کا تجزیہ کرنا ناگزیر ہے۔

علامہ کے کلام میں چونکہ کئی قسم کے فلسفیانہ خیالات موجود ہیں، لیکن اس

حقیقت سے انکار بھی نہیں کیا جا سکتا کہ جس فکر ونظر کے سبب انہیں شہرت ابدی حاصل ہوئی ہے، وہ فکر ونظر ان کا ''فلسفہ خودی'' ہی ہے۔اس فلسفے سے مراد فخر وغرور نہیں بلکہ اس سے وہ استقلالِ ذاتی مراد ہے جو ہر مخلوق کے علم وعمل کو ایک مخصوص دائرے میں نمایاں کرتا ہے، اسکی ذات وصفات کی بود ونمود کے مظاہر متعین کرنا ہے، اور اس کی نشو ونما اور بالیدگی کے سامان فراہم کرنا ہے۔ؔ علامہ ''اسرار خودی'' کے پہلے ایڈیشن کے دیباچے میں تصور خودی کے متعلق تحریر کرتے ہیں:

''یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات وجذبات وتمنیات مستیز ہوتے ہیں، یہ پُراسرار شے جو فطرتِ انسانی کی مستیز اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، یہ خودی یا انا یا میں جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی مضمر ہے، جو تمام مشاہدات کی خالق ہے، مگر جس کی لطافت مشاہدے کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لاسکتی، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے، یا زندگی سے محض عارضی طور پر اپنے فوری عمل اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریبِ تخیل یا دروغِ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار

سے افراد وقوم کا طرزِ عمل اس نہایت ضروری سوال کے
جواب پر منحصر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ
ہوگی جس کے حکماء وعلماء نے کسی صورت میں اس سوال
کا جواب پیدا کرنے کے لئے دماغ سوزی نہ کی ہو"۔[۸]

علامہ کے کلام میں فکری رجحان کی کارفرمائی رہی ہے، وہ کہہ اُٹھے تھے:

؎ میری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ہوں محرم رازِ درونِ میخانہ[۹]

علامہ کے خیالات حقیقت میں مقصدیت پسندی کے حامل ہیں ،انہوں نے اپنے فکروفن سے انسان کی صلاحیتوں کو اُجاگر کرنے اور انسانوں کو مفید اور پیداواری بنانے کی طرف گامزن کیا، ان کے تفکر میں علم وفن بذاتِ خود مقصد نہیں بلکہ اس سے اہم ترین چیز مقصدِ حیات ہے۔ علامہ اقبالؔ "اسرارِ خودی" میں اس حوالے سے یوں اظہار کرتے ہیں:

؎ علم از سامانِ حفظِ زندگی است
علم از اسبابِ تقویمِ خودی است
علم وفن از پیش خیزانِ حیات
علم وفن از خانہ زادانِ حیات[۱۰]

اس طرح سے علامہ کی فکر کے حوالے سے یہ ضرور منکشف ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے نظریہ خودی کے ذریعے فرد میں عرفانِ ذات، احساسِ شخصیت اور اس کی انسانی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے کی ایک بہت بڑی سعی کی ہے اور اس نظریہ کے تحت اس فرد کا کسی نسل، کسی خطے یا کسی مذہب سے وابستہ ہونے پر کوئی افتراق نہیں۔ فلسفہ خودی کا نظریہ دراصل انسان اور اس میں مضمر توانائیوں کے موضوع کے تحت جلوہ گر ہوتا ہے اور اقبالؔ ہر فرد کی توجہ ان توانائیوں کے لامحدود امکانات کی طرف متوجہ کراتے ہیں تاکہ انسان صحیح معنوں میں نیابت الٰہیہ کے منصب جلیلہ پر فائز ہو کر اپنے وظائفِ حیات سرانجام دے سکے اور اپنے آپ کو مستقبل کے لیے تیار کرے، جہاں حیاتِ جاوداں اس کی منتظر ہے۔ اسلامی فکر میں خودی کا یہ تصور ہے کہ فرد مخلوق ہے جس کی ذات میں ذاتِ باری تعالیٰ نے بے انتہا امکانات پوشیدہ رکھے ہیں جو سب کی زندگی میں ظاہر نہیں ہوتے۔ علامہ اس سلسلے میں مزید یہ فکر پیش کرتے ہیں کہ خودی کی توسیع و بقا کو اپنے فلسفہ تمدن کا سنگِ بنیاد قرار دے کر یہ انکشاف کرتے ہیں کہ زندگی کی تمام قدروں کی تخلیق و تکوین نفس انسانی کے توسط سے عمل میں آتی ہے، یہاں تک کہ جس نظامِ تمدن میں انفرادی قوتِ ایجاد کمزور ہو جائے وہ اپنی تباہی کا سامان خود اپنے اندر پوشیدہ رکھتا ہے۔ علامہ اسی بات پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ زندگی کا راز اسی میں پوشیدہ سمجھتے ہیں اور یقین رکھتے ہیں کہ خودی جب تک اقدار و مقاصد کی

تخلیق کرتی ہے اس وقت تک انسانی زندگی کی نمو پذیری جاری رہتی ہے۔علامہ کا ماننا ہے کہ اس کی بدولت حیاتِ عالم اور زندگی کی استواری پیدا ہوتی ہے اور یہ وہ وحدت ہے جو زندگی کے نظم وضبط کا مرکزی نقطہ ہے۔اس ضمن میں جب ''اسرارِ خودی'' سے ذیل میں درج اشعار کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ انکشاف ہوتا ہے کہ نظامِ عالم کا انحصار خودی پر ہے اور حیات کا تسلسل جب ہی قائم رہ سکتا ہے جبکہ خودی مستحکم ہو، اشعار کے متن سے یہ آسانی سے سمجھ میں آتا ہے کہ یہاں پر اقبالؔ عالم انسان یا بنی نوع انسان ہی سے مخاطب ہیں:

ے پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است

ہر چہ می بینی زاسرارِ خودی است [11]

(اشعار کے معنی یوں واضح ہوتے ہیں کہ زندگی کا وجود خودی کے نشانات میں سے ہے،اور جو کچھ بھی تجھے نظر آرہا ہے یہ سب کچھ خودی کے راز سے ہی ممکن ہے)

اسی منظوم کلام سے ایک اور جگہ ان کے خیالات یوں منکشف ہوتے ہیں:

ے ازمحبت چوں خودی محکم شود

قوتش فرمان دہے عالم شود [12]

(اس شعر کے معنی واضح ہے کہ جب خودی اللہ تعالیٰ کے عشق سے مضبوط ہو جاتی ہے تو اس کی طاقت پورے دنیا کی حاکم ہو جاتی ہے۔)

یہاں پر اس بات کو بھی واضح کرتے چلیں کہ اسلام نے عظمتِ انسان کو بر قرار رکھنے کی تلقین کی ہے، اس سلسلے میں علامہ نے فرمایا تھا:

''مطالعہ قرآن کے بعد ہمیں تین باتیں بالکل واضح دکھائی دیتی ہیں کہ انسان خدا کی برگزیدہ مخلوق ہے۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ انسان اپنی تمام کوتاہیوں کے باوجود زمین پر خدا ا کا نائب بن سکتا ہے۔ تیسری ضروری بات یہ ہے کہ انسان آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خطرہ مول لے کر قبول کیا تھا''۔[۱۳]

اس اقتباس کے متن میں جس ''انسان'' کا ذکر کیا گیا ہے وہ انسان کسی ایک خاص قوم وملت کا انسان نہیں بلکہ بنی نوع انسان کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ علامہ کی فکریات میں جو انہوں نے اپنے منظوم ومنشور کلام کے حوالے سے پیش کیا ہے، میں آفاقی نوعیت کے عناصر ضرور نظر آتے ہیں ۔ ''اسرارخودی'' جو علامہ کا شاہکار رہے کا مطالعہ اس حیثیت سے قابل توجہ ہے، خاص طور پر اس منظوم کلام سے ابتدائی چند نظمیں جن میں فلسفہ خودی پر بحث ہوتی ہے میں واضح طور پر آفاقی نوعیت منکشف ہوتی ہے۔ نثری کلام کے حوالے سے انگریزی خطبات میں خطبہ چہارم کے متن سے جو فلسفیانہ تفکر تفہم ہوتا ہے وہ بالکل تصور خودی کے حوالے سے اپنے اندر

ایک آفاقی پیغام ہے، اس خطبے کا عنوان Human Ego: His Freedom and immortality (انسانی خودی۔اس کی آزادی اور بقا) ہے۔ اس خطبے کے متن کو ذہن نشین کرنے پر یہ بات سامنے آتی ہے کہ اقبالؔ کے تصور خودی میں آفاقیت ہے جس سے بلا امتیاز کسی بھی نسل، کسی بھی رنگ، کسی بھی مذہب یا کسی بھی خطہ کا انسان مستفیض ہو سکتا ہے ۔علامہ نے ''اسرارِ خودی'' اور ''رموزِ بے خودی'' میں ملتِ اسلامیہ کے مسائل بالخصوص اسلامیانِ ہند کی معاشی بدحالی، معاشرتی ابتری اور سیاسی محکومی کو ظاہر کرنے کی بہت بڑی کوشش کی ہے ۔علامہ کا یہ نصب العین تھا کہ انہیں ان کی عظمتِ رفتہ یاد دلا کر بیدار کرنے کا رجحان ملے ۔ چنانچہ علامہ نے اس ضمن میں ایک بہت بڑی کوشش یہ کی کہ اسلام کے معاشرتی نظام کا تعارف ہو جائے اور یہ واضح کر دیا جائے کہ اسلام کا معاشرتی نظام ذات پات اور ہر قسم کے استحصالی اور امتیازی نظامات سے الگ ایک نظام ہے جو عالمی اخوت اور انسان دوستی کو فروغ پہنچانا چاہتا ہے ۔علامہ نے ''اسرارِ خودی'' میں خودی کے مرحلوں کے حوالے سے ''مرحلہ سوم نیابت الٰہی'' کے عنوان سے اس امر کا انکشاف کیا، جس میں نوع انسان کو بھائی چارہ پیدا کرنے اور صلح کا دور پھر سے زندہ کرنے کی تلقین کی گئی ہے، اس منظوم کلام میں اقبالؔ فرماتے ہیں:

؎ خیز و قانونِ اخوت سازدہ
جام صہبائے محبت بازدہ

باز در عالم بیار ایّام صلح
جنگجویاں را بدہ پیغامِ صلح [۱۴]

(ان اشعار میں شاعر اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اٹھ کر دوبارہ ایسا قانون لائیں، جو بھائی چارہ پیدا کرنے والا ہو اور ایسا پیالہ لائیے جس کے اندر محبت کی شراب ہو، زمانے میں پھر سے صلح کا دور لے آیئے اور آپس میں لڑنے والوں کو صلح کا پیغام دیجئے۔)

علامہ کے فکر و فلسفہ میں آفاقیت کے حوالے سے انسان دوستی اور احترام آدمیت بدرجہ اتم موجود ہے۔ دنیا کے بڑے بڑے شاعروں اور مفکروں کے فکر و نظر کا منتہائے کمال اس نظام کا تصور ہوتا ہے جو ظلم و ناانصافی سے پاک اور امن و سلامتی کا گہوارہ ہو، ہوسکتا ہے کہ ان کے نظریات کسی نہ کسی طرح اصولِ خداوندی سے مماثلت نہ رکھتے ہوں، لیکن ان کی یہ سعی رہتی ہے کہ ان کے فکر و فلسفہ سے پوری انسانیت کو فیض پہنچے یہ مفکر چاہے مذہبی ہو یا سیاسی، اقتصادی ہو یا سماجی غرض ہر سمت میں وہ ایک انقلابی رجحان کے حامل رہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے جہاں انسان کو اشرف المخلوقات کے خطاب سے نوازا، وہ اس حقیقت کی غماز ہے کہ اشرف المخلوقات ہونے کی حیثیت سے انسانیت کا معیار اور انسان کا اعلیٰ نصب العین، انسان دوستی اور تکریم انسانیت ہے۔ جب علامہ کے فکر و فلسفہ کا غائر مطالعہ کرتے ہیں تو یہ ضرور منکشف ہوتا

ہے کہ اس ذہن کا نصب العین بھی دراصل یہی رہا، اوران کے فکری ارتقاء کے حوالے سے جو نظریات سامنے آتے رہے ان سے صرف اور صرف ایک ''انسان'' موضوعِ بحث رہا۔ علامہ کے ابتدائی متروک کلام جو ''باقیات اقبال'' میں شامل ہے سے ایک شعر پیش ہو:

بیابانوں میں اے دل اہلِ دل کی جستجو کیسی
کریں جو پیار انسان سے وہی اللہ والے ہیں [۱۵]

اس حقیقت سے انکار نہیں کہ علامہ کی پرورش صوفیانہ خاندان میں ہوئی اور درس وتدریس کا سلسلہ ان حضرات سے جڑا رہا جن کے دل احترامِ آدمیت سے لبریز تھے، اس کے علاوہ ان کے فکری ماخذات قرآن وسنت ہی تھا، جس پر ان کی فکریات کا نظام کھڑا ہے۔ اقبالؔ کی سیرت اوران کے کلام کے عمیق مطالعے سے واضح ہوجاتا ہے کہ زندگی بھران کی سوچ کا محور انسان ہی رہا ہے۔ اس ضمن میں ان کے یہ خیالات بالکل درست ٹھہرتے ہیں:

''میرے آباؤ اجداد برہمن تھے، انہوں نے اپنی عمریں اس سوچ میں گذاریں کہ خدا کیا ہے؟ میں اپنی زندگی اس سوچ میں گذار رہا ہوں کہ انسان کیا ہے''۔ [۱۶]

عظمت انسان کے راز کو علامہ نے اس طرح منکشف کیا شاید ہی کوئی فکر اس

سے مقابلہ کر سکتا ہے، مجموعہ کلام بال جبریل کے حوالے سے یہ اشعار ذہن نشین کیجئے:

ے کھول آنکھ، زمین دیکھ، فلک دیکھ فضا دیکھ!
مشرق سے ابھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ!
اس جلوۂ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ!
ایامِ جدائی کے ستم دیکھ، جفا دیکھ!
ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل، یہ گھٹائیں
یہ گنبدِ افلاک، یہ خاموش فضائیں
یہ کوہ، یہ صحرا، یہ سمندر، یہ ہوائیں
تھیں پیشِ نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینہ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ!
سمجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے!
دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے ستارے!
آباد ہے اک جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
محنت کش وخونریز وکم آزار ازل سے
ہے راکبِ تقدیر جہاں تیری رضا دیکھ! [12]

اشعار کے متن سے یہ صاف عیاں ہے کہ علامہ کس طرح خودی کے راز کو

منکشف کرتے ہوئے ایک 'انسان' کو آگاہ کر لیتا ہے، اور یہ انسان آفاقی انسان ہے جس سے علامہ مخاطب ہے۔ ایک اور جگہ علامہ اقبالؔ نے انسان کی خودگری اور خودنگری کو فکری انداز میں پیش کیا ہے اس حوالے سے ''پیام مشرق'' میں تسخیر فطرت کے عنوان سے بند نمبر ایک (میلادِ آدم) کا مطالعہ قابل داد ہے، علامہ فرماتے ہیں:

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خودگرے، خود شکنے، خودنگرے، پیدا شد
آرزو بیخبر از خویش بہ آغوشِ حیات
چشم واکرد وجہانِ دگرے پیدا شد [۱۸]

اشعار کا مفہوم ہے کہ عشق کے نعرے سے ایک خون شدہ جگر والا یعنی ایک شجاعت والا پیدا ہوا، حسن لرزا کہ ایک صاحب نظر پیدا ہوا۔ فطرت حیران و پریشان ہو کر دیکھتی ہے کہ بے جان مٹی سے ایک خود کو بنانے والا، خود کو توڑنے والا اور خود کو دیکھنے والا پیدا ہوا، یعنی ایک انسان جو اشرف المخلوقات کا درجہ حاصل کر گیا۔ آخری شعر میں شاعر (علامہ اقبالؔ) انسان کے وجود کی عظمت کا راز فاش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آدمی (انسان) سے پہلے جو مخلوق بھی تھی بے آرزو تھی، اس کے آنکھ

کھولتے ہی ایک نیا جہاں پیدا ہوا۔

اقبالؔ نے انسان کی عظمت کو اپنے فکری نظام میں ایک نظریہ کے تحت پیش کیا، کائنات میں انسان کے بلند مقام و منصب اور اس کی لامحدود تخلیقی صلاحیتوں کا اپنے منظوم و منثور کلام میں جابجا ذکر کیا ہے۔ بانگ درا میں موجود کلام نظم بعنوانِ ''انسان اور بزم قدرت'' میں ''انسان'' ''بزم قدرت'' سے اس کے خوبصورت اور حسین مناظر کو سراہتے ہوئے اس کا سبب پوچھتا ہے تو بزم قدرت اپنے حسین مناظر کا بیان کرتا ہے اور انسان کو یہ جواب ملتا ہے:

ے میرے بگڑے ہوئے کاموں کو بنایا تو نے
بار جو مجھ سے نہ اُٹھا، وہ اُٹھایا تو نے
نورِ خورشید کی محتاج ہے ہستی میری
اور بے منتِ خورشید چمک ہے تیری
آہ! اے رازِ عیاں کے نہ سمجھنے والے!
حلقۂ دامِ تمنا میں الجھنے والے [19]

اور جب ''انسان'' اسے اپنی بدقسمتی اور سیہ روزی کا سبب پوچھتا ہے، تو اس کو یہ جواب ملتا ہے:

ے تو اگر اپنی حقیقت سے خبردار رہے

نہ سیہ روز رہے پھر، نہ سیہ کار رہے[20]

اس سلسلے میں بانگ درا ہی سے نظم بعنوانِ ''انسان'' کا مطالعہ بھی بے حد ضروری ہے، جس کے متن سے شاعر نے انسان کی صلاحیتوں کا راز فاش کیا ہے:

ے رفتار کی لذت کا احساس نہیں اس کو
فطرت ہی صنوبر کی محرومِ تمنا ہے!
تسلیم کی خوگر ہے جو چیز ہے دنیا میں
انسان کی ہر قوت، سرگرمِ تقاضا ہے![21]

علامہ کا فکری تخیل ان کی ایک نظم ''محاورہ مابین خدا و انسان'' میں بلندیوں کو چھوتا نظر آتا ہے، جس میں علامہ نے خدا کی تخلیق کو اس طرح پیش کیا کہ ''خدا'' انسان کو اپنی آفرینش کی تخریب کاری کا ذمہ دار ٹھہراتا ہے اور ''انسان'' یہ سن کر اپنی تخلیقی صلاحیتوں پر فخر کر کے اظہار خیال کرتا ہے، دراصل اس منظوم کلام میں جو مکالمہ نگاری صادر ہوتی ہے علامہ اس سے یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ اللہ کے بعد انسان ہی اس آفرینش کا مالک ہے، اور اس کے اندر خدا کی صلاحیتیں پوشیدہ ہیں، اور یہ انسان خدا کی تخلیق میں چار چاند لگا دیتا ہے، اس ضمن میں اس منظوم کلام کے حوالے سے اقبالؔ ''خدا'' کے عنوان سے کچھ یوں بیان کرتا ہے:

ے جہاں راز یک آب و گلِ آفریدم

تو ایران وتاتاروزنگ آفریدی
من از خاک پولادِناب آفریدم
تو شمشیر و تیروتفنگ آفریدی
تبرآفریدی نہالِ چمن را
قفس ساختی طائرِ نغمہ زن را

اورعلامہ اس کے فوراًبعد''انسان'' کے عنوان سے یہ راز منکشف کرتا ہے جس میں انسان خدا سے کہتا ہے:

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان وکہسار وراغ آفریدی
خیابان وگلزار وباغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہرنوشینہ سازم [۲۲]

اس سلسلے کو آگے بڑھاتے ہوئے علامہ نے قرآنی تعلیمات کی تشریح کرتے ہوئے''جاویدنامہ'' کے منظوم کلام میں''خلافت آدم'' کے عنوان سے کائنات میں انسان کی رفعت وعظمت اوراس کے بلند مقام کاذکرکیاہے:

؎ برتر از گردوں مقام آدم است
اصلِ تہذیب احترامِ آدم است [۲۳]

شاعر اس شعر میں فرماتے ہیں کہ آدم کا مقام آسمان سے بلند ہے اور تہذیب کی اصل آدم کا احترام ہے۔

علامہ اقبالؔ نے آیاتِ قرآنی اور سنتِ رسول ﷺ کے حوالے سے انسان کی تخلیقی صلاحیتوں اور کائنات میں اس کی فعال حیثیت پر جا بجا خوب سے خوب تر پیرایے میں رائے زنی کی ہے، اس طرح سے قرآن وسنت کے حوالے سے احترام آدمیت کی بھی تعلیم دی ہے۔ یعنی تمام انسان بحیثیتِ انسان لائقِ تحسین وتکریم ہیں، بلکہ انسانی تکریم یا احترام آدمیت کو تہذیب کی بنیاد قرار دیا ہے۔

علامہ کا فکر ونظر قرآن وسنت سے ہم آہنگ نظر آتا ہے، اس ضمن میں علامہ اسلامی فکر کے حوالے سے نبی پاک ﷺ کے اس قول کی تلقین کر کے اپنے پیغام میں سما لیتے ہیں، جس میں فرمایا گیا:

''میں کالے اور گورے اور سرخ وسفید سب کی طرف نبی بنا کر بھیجا گیا ہوں''۔ [۲۴]

اور فکر قرآن کے حوالے سے اقبالؔ اللہ کے اِس کلام کا پرچار کرتے آئے:

''اے لوگوں ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا

کیا ہے۔اورتم کومختلف قومیں اور مختلف خاندان بنایا تا کہ ایک
دوسرے کی شناخت کر سکو، اللہ کے نزدیک تم سب میں بڑا
شریف وہی ہے جو سب سے زیادہ پرہیز گار ہو''۔ [۲۵]

حضرت محمد ﷺ حجتہ الوداع کے موقع پر فرماتے ہیں:

''اے لوگو سن لو بے شک تمہارا رب ایک ہے اور بے شک
تمہارا باپ ایک ہے سن لو کسی عربی کو کسی عجمی پر کوئی فضیلت
نہیں اور کسی عجمی کو کسی عربی پر کوئی فضیلت نہیں کسی کالے کو کسی
سرخ پر کوئی فضیلت نہیں کسی سرخ کو کسی کالے پر کوئی فضیلت
نہیں، جو کچھ فضیلت ہے وتقویٰ کی بنیاد پر ہے''۔ [۲۶]

اسلامی فکر کے ان متون سے اگر کوئی فکر اشتراک نظر آتا ہے تو علامہ اس حوالے سے سرفہرست ہے، ان کا منظوم فارسی کلام ''جاوید نامہ'' میں کلام بعنوان ''خطاب بہ جاوید'' (سخنے بہ نثر اِدنوَ) کا مطالعہ قابل داد ہے، اس نظم کے چند ہی اشعار پر اکتفا کرنا چاہتا ہوں، جس میں علامہ نے بڑی وضاحت سے اور نہایت پرزور وموثر اسلوب میں اسلام کی اس بنیادی تعلیم پر زور دیا ہے کہ رنگ ونسل اور مذہب وملت کی تفریق کے بغیر تمام انسان ایک ہیں، یعنی تمام انسان عالمگیر انسانی برادری میں شامل ہیں اور کسی بھی انسان میں افتراق نہیں، اشعار درج

ذیل ہیں:

حرفِ بدرابرلب آوردن خطاست
کافر ومومن ہمہ خلقِ خداست
آدمیت احترامِ آدمی
باخبر شواز مقامِ آدمی!
آدمی از ربط وضبط تن بہ تن
برطریقِ دوستی گامے بزن!
بندۂ عشق از خدا گیر دطریق
می شود بر کافر ومومن شفیق! [۲۷]

علامہ کے اردو کلام میں بھی عظمت آدم کا پیغام پر کشش انداز میں کئی جگہوں پر ملتا ہے، اس حوالے سے چند اشعار کا حوالہ ناگزیر ہیں:

کیفیت باقی پرانے کوہ وصحرا میں نہیں
ہے جنوں تیرا نیا، پیدا نیا ویرانہ کر
آہ! کسی کی جستجو آوارہ رکھتی ہے تجھے
راہ تو، رہرو بھی تو، رہبر بھی تو، منزل بھی تو [۲۸]
ہے گرمئی آدم سے ہنگامہ عالم گرم

سورج بھی تماشائی ،تارے بھی تماشائی!

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں

کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے! [۲۹]

عجب نہیں کہ خدا تک تری رسائی ہو

تری نگہ سے ہے پوشیدہ آدمی کا مقام [۳۰]

یہی فرزندِ آدم ہے کہ جس کے اشکِ خونیں سے

کیا ہے حضرتِ یزداں نے دریاؤں کو طوفانی! [۳۱]

اقبالؔ کے فکر و فلسفہ میں ارتقاء کا رجحان غالب رہا ہے، فلسفہ خودی کے ارتقائی پہلوؤں کی طرف نظر دوڑائے تو اس کا مقصد ہی شرفِ آدم کے قرآنی تصور کے مطابق انسانی شخصیت کے تمام مخفی امکانات کو ابھارنا اور اسے نیابت الٰہی کے عظیم منصب کا مستحق بنانا نظر آتا ہے۔ اقبالؔ نے منظّم طور پر ''اسرارِ خودی'' میں جس انسانِ کامل کا تصور پیش کیا وہ نطشے کے فوق البشر (Super Man) کی طرح مادیت پرست اور طاقت وجنون میں مبتلا نہیں یا اس میں حیوانی خصائل موجود نہیں بلکہ اسلامی تعلیمات پر کھڑا عدل وانصاف اور جلال و جمال کے امتزاج کا نمونہ ہے اور اس کا مقصد ہی تعمیر انسانیت و تکمیل حیات ہے۔ علامہ کے نظریہ فلسفہ خودی کی اساس و بنیاد ان کا یہ عقیدہ ہے کہ کائنات کی حقیقت روحانی ہے، انہوں نے مادیت کا بالکل رد نہیں کیا بلکہ

انہوں نے مادیت کو روحانیت پر غالب ہونے سے پرہیز کرنے کی تلقین کی۔ اس طرح سے علامہ مغربی فکر کے اس تصور کی تردید کرتے ہیں کہ اس دنیا میں مادیت کے سوا کچھ بھی نہیں اور کائنات یعنی جمادات ونباتات وحیوانات بشمول انسان کی اصل اور اول آخر مجرد مادہ ہی ہے، اس سلسلے میں انہوں نے کئی ان اسلامی اذہان سے وابستہ نظریات کا بھی رد کیا جو نظریات مسلم حکماء نے یونانی فلسفہ سے متاثر ہو کر قائم کر لیے تھے، جن میں خاص طور پر یہ نظریہ عام تھا کہ روح جسم کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے۔ اقبالؔ کے فلسفہ خودی میں تین مراحل ہیں، پہلا مرحلہ اطاعت ہے، دوسرا مرحلہ ضبط نفس ہے اور تیسرا مرحلہ نیابت الٰہی۔ اقبالؔ کا مرد مومن یہ مراحل طے کر کے نیابت الٰہی کو پہنچ کر اس میں انسانیت اور الٰہیت ایک نہیں ہوتیں، ان تین مراحل کے بعد اقبالؔ کا انسان ''مرد کامل'' بن جاتا ہے اور اس کی آنکھ خدا کی آنکھ، اس کا ہاتھ خدا کا ہاتھ اور اسی طرح اس کا پورا وجود اوصافِ خداوندی میں جلوہ گر ہوتا ہے، اقبالؔ اس تفکر کا انکشاف یوں کرتے ہیں:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب وکار آفرین، کارکشا کارساز [۳۲]

اقبالؔ کا مرد مومن تقدیر کا غلام نہیں، بلکہ وہ تقدیریں بدل سکتا ہے:

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا؟
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں [۳۳]

علامہ جس فکر کا پرچار کرتے ہیں، اس میں آفاقی حیثیت کارفرما ہے، اور ان کا یہ خطاب عالمگیر نوعیت کا ہے ۔ اقبالؔ ''رموز بے خودی'' کے منظوم کلام میں توحید ورسالت کو ملت کے اجتماعی نظام کی بنیاد قرار دیتا ہے۔ اس طرح سے توحید کے عملی مضمرات پر روشنی ڈالتے ہوئے علامہ نے یہ فکری نکتہ سامنے لایا ہے کہ توحید کے تصور سے خدا کی حاکمیت اور انسانی وحدت کا تصور وابستہ ہے۔ علامہ نے اس منظوم کلام (رموز بے خودی) میں بیان کیا ہے کہ رسالت محمد یہﷺ کا مقصد بنی نوع انسان کی حریت، مساوات اور اخوت کی تشکیل وتاسیس ہے۔ رموز بے خودی کے ان اشعار کو علامہ نے بعنوانِ ''درمعنی ایں کہ مقصد رسالت محمد یہﷺ تشکیل وتاسیس حریت ومساوات واخوت بنی نوع آدم است'' پیش کیا، اور اشعار کا مفہوم واضح ہے کہ اسلام سے پہلے دنیا کس لادینیت میں مبتلا رہی ہے۔ خانقاہی اور پاپائی نظام نے انسانیت کو ذلیل کر دیا تھا، اور انسان کو جانوروں سے بھی زیادہ پست خیال کیا جاتا تھا، ذات پات کے افتراق سے برہمن غیر برہمن کو انسان تک نہیں سمجھتے تھے اور حضرت محمدﷺ کا ظہور ہوا تو ہر سمت مساوات اور آزادی کا سبق عام ہوا۔ اس کلام سے ایک شعر کا ذکر کرتے ہیں:

؎ حریت زاد از ضمیر پاک اُو
ایں مئے نوشیں چکید از تاکِ اُو [۳۴]

علامہ اقبالؔ اپنے انگریزی خطبات بعنوان The Reconstruction of Religious thought in Islam کے پیش لفظ میں ایک قرآن آیت کا حوالہ دیکر وحدتِ نسلِ انسانی کے نظریہ کو واضح کرتا ہے۔علامہ نے قرآن سے سورہ لقمان کی یہ آیت نمبر ۲۸ نقل کی ہے:

''ماخلقکم و لا بعثکم الا کَنَفُسِ واحد ہ''

اس کتاب کے پیش لفظ میں علامہ رقمطراز ہیں:

> " Your Creation and resurrection says the Quran, are like the creation and resurrection of a single soul.A living experience of the kind of biological unity embodied in this verse requires a method physiologically less violent and psychologically more suitable to a concrete type of mind"

علامہ کی فکر میں انسان کی وحدت کا یہ نظریہ آفاقی پیغام پر مبنی ہے، یہ انسان دوستی کا پیغام ہے۔دنیا میں اگر اس پیغام کو قبول کرلیا جائے تو پوری دنیا میں وحدت کا منظر عام ہوگا، کیونکہ اس نظریہ کے تحت تمام تر نسلی تفاخر کا خاتمہ ہوسکتا ہے۔

علامہ کے فکر و فلسفہ میں عظمتِ آدم یا عظمت انسان واضح طور پر جگہ جگہ نمودار ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔اسی طرح جب اقبالؔ اور وطنیت کے حوالے سے ہم ان کی فکر کا تجزیہ کرتے ہیں تو وحدت انسانی کا تصور اور انسانیت کی خدمت کا نصب العین ابتدا ہی سے اقبالؔ کی شخصیت اور شاعری میں ایک بنیادی جز نظر آتا ہے۔اس حقیقت سے انکار نہیں کہ ان کے فکری ارتقاء کے حوالے سے زندگی کے مختلف ادوار میں یہی جذبہ اور یہی نصب العین اپنے اظہار و تکمیل کے لیے مختلف صورتیں اختیار کرتا گیا۔اقبالؔ کے فکری ارتقاء کی وجہ سے ان کے نظریات میں تغیر و تبدل رونما ہوتا رہا، اس حوالے سے ان کے ابتدائی دورِ شاعری میں حب الوطنی کے جذبے نے ماحول اور عصری حالات کے زیر اثر ہندوستانی قومیت اور وطنیت کا روپ دھار لیا، بعد میں جب انہیں یہ علم ہوا کہ وطنیت کے اس محدود اور مہلک تصور سے تضاد پیدا ہوسکتا ہے، تو انہوں نے اس نظریہ کی تکمیل کے لئے اسلام کی آفاقیت کا سہارا لیا، واضح رہے کہ فکر و نظر کا مرکز وہی رہا، حالانکہ اس نظریہ کے دائرے وسیع تر ہوتے گئے۔ابتدائی دور میں وطنیت کے رجحان کو علامہ کے فکر و نظر میں بدرجہ اتم دیکھا جا سکتا ہے، وطن کی سرزمین سے محبت اور دلی عقیدت کو ان کے اس کلام میں دیکھا جاتا ہے، جس میں ہندوستان کی سرزمین سے فطرت کے نظاروں کا پردہ فاش کیا گیا ہے۔ اس حوالے سے ہمالہ، ابر کہسار، ایک آرزو، رخصت اے بزم جہاں وغیرہ قابل ذکر ہیں، آگے بڑھ

جاتے ہیں تو ''ترانہ ہندی'' اور ''ہندوستانی بچوں کا قومی گیت'' وطن کی محبت کے لئے وہ جلوہ پیش کرتا ہے کہ عقل حیران ہو جاتی ہے، اس حوالے سے چند اشعار محظوظ فرمائیں:

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا
ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستان ہمارا [۳۵]

رفعت ہے جس زمین کی بام فلک کا زینا
جنت کی زندگی ہے جس کی فضا میں جینا
میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے [۳۶]

علامہ اقبال کو اپنے ہی دیش میں نکتہ چینی کا شکار ہونا پڑا، انہیں چند اذہان وطنی شاعر ماننے سے انکار کر بیٹھے، یہاں تک کہہ چلے کہ ان کی ابتدائی شاعری میں وطن دوستی کا ثبوت ضرور ملتا ہے لیکن بعد میں ان کے نظریات اسلامی فکر میں ضم ہوتے گئے۔ دراصل علامہ کے فکری تغیر وتبدل کے حوالے سے ایسے نظریات وجود میں آئے جو آفاقی نوعیت کے تھے، کیونکہ ان کے فکری ماخذ اسلامی فکر کے حوالے سے ٹھوس تھے، اللہ کی یہ کتاب آفاقی ہے تو فکر اقبال میں دورائے کیا۔ نقطۂ چین اذہان کے لئے علامہ کا یہ کلام شاید اس خلا کو پورا کر سکتا ہے:

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا

ہندی ہیں ہم، وطن ہے ہندوستان ہمارا [۳۷]

اسی مجموعہ کلام سے علامہ اپنے خیالات کا انکشاف یوں کرتے ہیں:

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوعِ انساں کو

اخوت کا بیاں ہو جا، محبت کی زباں ہو جا

یہ ہندی، وہ خراسانی، یہ افغانی، وہ تورانی

تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بیکراں ہو جا [۳۸]

متذکرہ بالا اشعار کے متن سے اس فکر و نظر کا تقاضا ہوتا ہے، جن میں آفاقیت سمائی ہوئی نظر آتی ہے، شاید ہی اردو ادب کے حوالے سے کسی شاعر یا ادیب نے اس طرح کی فکر کا انکشاف کیا ہوگا۔ ایک موقع پر بلبل ہند سروجنی نائیڈو نے ''تخیل نو کا پیغمبر'' کے عنوان سے رابندر ناتھ ٹیگور کی شاعری کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا تھا، وہ بالکل اقبال اور رابندر ناتھ ٹیگور کی فکری ہم آہنگی کا احساس دلاتے ہیں:

''......اس کی شاعری کی زبان سے بہت کم لوگ واقف تھے، مگر یہ رفتہ رفتہ لاکھوں انسانوں کے دلوں کی زبان بن گئی، آخر کار اس کا راز کیا تھا؟ اس کا پیغام کیا تھا؟ بنی نوع انسان کی محبت اور انسانوں کے جذبہ خدمت سے گہرا عشق

ہی اس کی زندگی کا راز تھا''۔[۳۹]

سروجنی نائیڈو کے اس قول کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ اگر انہوں نے ان خیالات سے علامہ اقبالؔ کونوازا ہوتا تو پھر بھی کمی محسوس ہوتی، کیونکہ رابندر ناتھ ٹیگور اقبالؔ کے فکر وفن کا اعتراف خود کرتے ہیں۔ ٹیگور نے ایک خط بنامِ عباس علی خان لمعہ حیدر آبادی میں کچھ یوں تحریر کیا تھا:

''...... مجھے یقین ہے کہ سرمحمد اقبالؔ اور میں ادب میں
صداقت اور حسن کی خاطر کام کرنے والے دو دوست ہیں
اور اس جگہ یکجا ہو جاتے ہیں جہاں انسانی دماغ اپنا بہترین
''ہدیہ جاودانی'' انسان کے حضور پیش کرتا ہے''۔[۴۰]

وطنی تناظر کے حوالے سے علامہ کے آخری دور کے کلام میں شدت نظر آتی ہے۔ اس ضمن میں ''جاوید نامہ'' کا مطالعہ قابل توجہ ہے۔ اس متن سے فکر ونظر کا احاطہ کر کے ان خیالات کا مطالعہ کرتے ہیں جب ''روحِ ہندوستان'' فلکِ زحل پہ ظاہر ہوتی ہے، تو شاعر درد بھرے جذبے کے تحت اظہار کرتا ہے۔ اسی دوران جب پیر رومؔی اور اقبالؔ فلکِ زحل میں پہنچتے ہیں تو انہیں خون کا سمندر نظر آتا ہے اور ہندوستان کی روح ظاہر ہو کر نالہ وفریاد ہو جاتی ہے، اس خون کے سمندر میں ایک کشتی ہے جس میں ہندوستان کے غدار، بنگال کا جعفرؔ اور دکن کا صادقؔ حیران و پریشان

ہے، جنہیں جہنم بھی قبول نہیں کرتی، اقبال اپنے تخیل بھرے انداز میں فرماتے ہیں:

اندرونِ او دو طاغوتِ کہن
روحِ قومے کشتہ از بہر دوتن!
جعفؔر از بنگال وصادقؔ از دکن
ننگِ آدم، ننگِ دیں، ننگِ وطن! [41]

اس فکری مماثلت کے حوالے سے آخری دور کے کلام "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" سے ایک نظم بعنوانِ "اشکے چند برافتراقِ ہندیاں" کا مطلع قابل توجہ ٹھہرتا ہے:

اے ہمالہ! اے اٹک! اے رودِ گنگ
زیستن تا کے چناں بے آب ورنگ؟ [42]

علامہ کے فکر وفلسفہ میں ارتقائی ادوار کے حوالے سے تغیر وتبدل کا سلسلہ جاری رہا، ان کے ہاں جن نظریات نے وقت کے بدلنے کے ساتھ ساتھ وجود پایا وہ اختراعی تھے۔ ابتدائی دور کے کلام میں "ترانہ ہندی" اگرچہ نیشنلزم (Nationalism) کا مظہر ہے، آخری دور میں جب علامہ نے "قوم وملت" کا مفہوم پیش کیا تو اس وقت بھی وطن کے متعلق ان کے وہی تاثرات تھے۔ حالانکہ انہوں نے یہ واضح کیا کہ ملت کا لفظ قوم کے معنی میں استعمال کر کے انہوں نے اپنے نظریات تبدیل نہیں کیے بلکہ علامہ

اس بات میں یقین رکھتے تھے کہ اسلام عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی اور اساسی انقلاب چاہتا ہے، جو بنا کسی تفرق کے خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔ علامہ اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ امت کی اساس انسانیت پر ہونی چاہیے نہ کہ قومیت پر۔علامہ کے تصورات یہاں اسلامی فکر سے ہم آہنگ نظر آتے ہیں، کیونکہ وہ خود اس حقیقت کے متمنی تھے کہ دین نہ قومی نہ نسلی نہ انفرادی بلکہ خالصتاً انسانی ہونا چاہیے۔علامہ اقبالؔ نے ''نیا شوالہ'' بھی تحریر کیا اور ''صقلیہ'' کے ساتھ ساتھ ''بلاد اسلامیہ'' ان تین منظوم کلام میں مشترک جذبات ابھرتے ہیں، اگرچہ پس منظر مختلف ہی ہے۔اب جب ۱۹۰۸ء کے بعد ''ترانہ ملّی'' تحریر ہوا تو اور اس کے فوراً بعد نظم ''وطنیت''، تخلیق ہوتی ہے، جس میں وطن کو بحثیت ایک سیاسی تصور کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔اس نظم میں اقبالؔ اپنے نظریات یوں پیش کرتے ہیں:

مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آزر نے ترشوائے صنم اور
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
یہ بت کہ تراشیدۂ تہذیب نوی ہے
غارت گرِ کاشانہ دینِ نبوی ﷺ ہے

بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے
اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے
اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے [۴۳]

علامہ وطنیت کے نظریہ کو علیحدگی پسند مانتا ہے، یہ زمانہ حاضرہ کی اختراع ہے یہ عسکری قومیت کا وجود میں آنا ہی جنگ وجدل کا سبب ہے اس کے ساتھ ساتھ علامہ اس بات کا بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ دونوں عالمگیر جنگیں اس کی مرہونِ منت ہیں۔

علامہ مغرب سے بیزار ہو کر نالاں ہوئے:

آں چناں قطع اخوت کردہ اند
بروطن تعمیر ِ ملت کردہ اند
تاوطن راشمع محفل ساختند
نوعِ انسان را قبائل ساختند [۴۴]

(یعنی اہل مغرب نے بھائی چارے کی جڑیں اس طرح کاٹ لی کہ قوم کی تعمیر وطن پر کی، جب سے انہوں نے وطن کو محفل کی شمع قرار دیا ہے، اس وقت نوع انسان مختلف قبیلوں میں بٹ گئی۔)

اقبالؔ کو اس بات کا علم تھا کہ وطن کی تقدیس و برتری کا تصور، جو فکرِ مغرب

نے پیش کیا، وہ زمانہ حاضرہ کی ہلاکت وتباہی کا سبب بن رہا ہے۔حالانکہ آج اکیسویں صدی میں اس کے نتائج ہمارے سامنے موجود ہیں کہ کس طرح وطن کی اس جارحانہ محبت نے انسانوں کے درمیان دیواریں کھڑا کئیں۔اقبالؔ نے وطن کی محبت سے انکار نہیں کیا، کیونکہ یہ حکم قرآن بھی ہے، لیکن وطنی عقیدے کو بالا وبرتر کسی بھی صورت میں تصور نہ کرنا چاہیے جس کی اقبالؔ نے بھی تلقین کی ہے۔اسلامی فکر کے حوالے سے صرف عقیدہ ہی سے وطن بن سکتا ہے، جس میں رنگ ونسل کے امتیاز کے بغیر ایک قوم تشکیل پاتی ہے اور یہ قوم صرف ''انسان'' ہی کی قوم ہوسکتی ہے۔اسلامی فکریات کے حوالے سے جیسے نبی پاک ﷺ کا فرمانِ مبارک ہے:

''میں کالے اور گورے اور سرخ وسفید کی طرف نبی بنا کر بھیجا گیا ہوں''[۴۵]

دوسری مثال اس حوالے سے نبی پاک ﷺ کا وہ خطبہ جو آپ ﷺ نے حجتہ الوداع کے موقع پر فرمایا، جس کی فکر میں عظمتِ انسانی کو بیان کیا گیا ہے۔اقبالؔ اس حقیقت کا کھل کے اعلان کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں مسلمانوں کے لئے ''امت'' کے لفظ کے سوا اور کوئی دوسرا لفظ نہیں آیا، قوم تو باشندوں کا مجموعہ ہے، جس میں نسل ورنگ وقبیلہ اور زبان ووطن شامل ہوتا ہے، لیکن ''امت'' انسانوں کو اس حقیقت کی طرف لے جاتی ہے جس کی تعلیم قرآن کریم نے پیش کی۔علامہ ابتدائی دور میں بانگ درا

کے مجموعہ کلام سے اس فکر کا انکشاف کرتے ہیں:

؎ یہی مقصودِ فطرت ہے ، یہی رمزِ مسلمانی
اخوت کی جہانگیری ،محبت کی فراوانی!
بتانِ رنگ وخوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی، نہ ایرانی،نہ افغانی[۴۶]

''طلوع اسلام'' کے اس متن سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ کے یہ تصورات آفاقیت کی طرف رخ کر لیتے ہیں، یعنی جو نظامِ حیات ہمیں قرآن نے دیا، وہ کائناتی اور آفاقی ہے جس میں ملک وملت ،قوم، وطن اور رنگ ونسل کا امتیاز نہیں یا کوئی تفرق شامل نہیں۔ اگر ہم غور سے اقوام متحدہ کا منشور ذہن نشین کریں تو یہ عیاں ہو جاتا ہے کہ اس کے اصول جن اساس پر کھڑے ہیں وہ نبی پاک ﷺ کے خطبہ حجتہ الوداع سے کس طرح ہم آہنگ نظر آتے ہیں۔

علامہ اقبالؔ نے ۱۹۳۸ء میں وطنیت کے سلسلے میں جو مضمون شائع کیا۔اس کا یہ اقتباس قابل فہم ہے:

''تاریخِ ادیان اس بات کی شاہد ہے کہ قدیم زمانے میں
دین قومی تھا جیسے مصریوں، یونانیوں اور ہندوؤں کا بعد میں
نسلی قرار پایا جیسے یہودیوں کا ۔مسیحیت نے تعلیم دی کہ

دین انفرادی اور پرائیوٹ ہے جس سے یورپ میں یہ
بحث پیدا ہوئی کہ دین پرائیوٹ عقائد کا نام ہے یہ اسلام
ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا
کہ دین نہ قومی ہے نہ انفرادی اور نہ پرائیوٹ بلکہ خالصتہً
انسانی ہے، اور اس کا مقصد، باوجود فطری امتیازات کے
عالم بشریت کو متحد و منظّم کرنا ہے ۔ایسا دستورالعمل قوم
ونسل پر بنایا نہیں جا سکتا نہ اس کو پرائیوٹ کہہ سکتے ہیں ۔
اس کو صرف معتقدات ہی پر مبنی کہا جا سکتا ہے''۔ [۴۷]

علامہ کے متعلق جناب وحید صاحب نے اپنی ایک انگریزی کتاب "Thoughts and Reflections of Iqbal" میں کچھ یوں اظہارِ خیال کیا ہے:

''علامہ اقبالؔ اس بات پر بھی یقین رکھتے تھے کہ وہ نیشنلزم
Nationalism کو ایک قوم کے لیے ایک صحت مندانہ
انداز سمجھتے تھے ۔ان کے خیال میں یہ ضروری نہیں کہ ہر
سٹیٹ نیشنلزم کو رد کر دے کیونکہ وطن کی محبت اسلام کے
خلاف نہیں، یہ اسی وقت اسلام کے تصور سے مختلف ہو جاتی
ہے جب یہ ایک سیاسی تصور بن جائے اور ہر مسلمان سے

یہ امید رکھے کہ وہ اسلام کو محض ایک پرائیوٹ رائے تصور کرنے لگے۔ ترکی، ایران اور مصر اور دیگر مسلم ممالک میں نیشنلزم کوئی مسئلہ نہیں بنتا کیونکہ ان ممالک میں مسلمان اکثریت میں ہیں اور یہودی، عیسائی اور زرتشست کے ماننے والے یا تو اہل کتاب ہیں یا اہل کتاب کی طرح ہیں، جن سے اسلام کھلم کھلا تعاون کا سبق دیتا ہے۔ یہ مسئلہ وہاں مشکل پیش کرتا ہے جہاں مسلمان اقلیت میں ہوں، اور نیشنلزم کی پکار ہوتی ہے کہ اس اقلیت کو تباہ کیا جائے۔اس لیے اسلام جن ملکوں میں اکثریت میں ہے، نیشنلزم کو رد نہیں کرتا کیونکہ وہاں تو وطنیت اور اسلام ایک جان ہو جاتے ہیں۔لیکن جہاں مسلمانوں کی اقلیت ہو وہاں یہ بالکل درست طریقہ کار ہے کہ اسلام اپنے ثقافتی یونٹ کا علیحدہ مطالبہ کرے''۔[۴۸]

''وطن پرستی'' پر علامہ اقبال کے خیالات کا تذکرہ شذراتِ فکرِ اقبال میں کچھ اس طرح ہوا ہے:

''اسلام کا ظہور بت پرستی کے خلاف ایک احتجاج کی حیثیت رکھتا ہے۔ وطن پرستی بھی بت پرستی کی ایک نازک

صورت ہے ۔ مختلف قوموں کے وطنی ترانے میرے اس
دعوے کا ثبوت ہیں کہ وطن پرستی ایک مادی شے کی پرستش
سے عبارت ہے ۔ اسلام کسی صورت میں بت پرستی کو
گوارانہیں کرسکتا ۔ بت پرستی کی تمام اقسام کے خلاف
احتجاج کرنا ہمارا ابدی نصب العین ہے ۔ اسلام جس چیز کو
مٹانے کے لیے آیا تھا، اسے مسلمانوں کی سیاسی تنظیم
کا بنیادی اصول قرار نہیں دیا جاسکتا۔ پیغمبر اسلام ﷺ کا اپنی
جائے پیدائش مکہ سے ہجرت فرما کر مدینے میں قیام اور
وصال، غالباً اسی حقیقت کی طرف ایک مخفی اشارہ ہے''۔ [۴۹]

اسی کتاب کے حوالے سے علامہ ''قومیت کا تصور'' پر کچھ اپنے خیالات کا
اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

''قومیت کا تصور یقیناً قوموں کی نشو ونما میں ایک صحت مند
عامل کی حیثیت رکھتا ہے ۔ لیکن جذبہ قومیت مائل بہ افراط
ہوتا ہے اور جب یہ حد سے متجاوز ہو جاتا ہے تو اس میں فن
اور ادب کا وسیع تر انسانی مقاصد کو ختم کر دینے کا رجحان
پیدا ہو جاتا ہے''۔ [۵۰]

علامہ اقبالؔ کے فکر ونظر میں آفاقی نوعیت کے حوالے سے سماجی جمہوریت کا ایک اہم رول رہا ہے، فرد کی اہمیت اور قدر و قیمت ان کی فکر کا نمایاں عنصر تسلیم کیا جاتا ہے اور جب جمہوریت کی اساس پر نظر دوڑاتے ہیں تو یہی واضح ہو جاتا ہے کہ ہر فرد اہم ہے اور ہر فرد پہ سماجی یا قومی ذمہ داریاں عائد ہیں۔ جب مغربی جمہوریت کا تجزیہ کرتے ہیں تو ضرور یہ بات سامنے آتی ہے کہ یورپ میں یہ آزادیٔ فکر کی پیداوار ہے۔ علامہ تاریخی علم کے حوالے سے مغرب کو یہاں پر سراہتے ہیں کہ تحریک احیائے علوم اور انسان دوستی و روشن خیال تحریکوں نے مغربی معاشرے میں فرد کی حیثیت و اہمیت کو اجاگر کیا اور اس اصول کو قائم کیا کہ حکومت افراد کی مرضی سے تعمیر و تشکیل ہونی چاہیے، جس میں حکومت اور لوگوں کا ایک دوسرے سے رابطہ ہو، اور کسی بھی صورت میں اگر لوگوں کو حکومت پسند نہ آئے تو اس ضمن میں عوام کو حکومت ہٹانے کا حق بھی حاصل ہونا چاہیے۔ علامہ اس حوالے سے فرد کو بھی اہمیت دیتے ہیں، یہاں تک کہ ان کے تصور میں فرد ہی سے ملت کی تقدیر بنتا ہے وہ فرد کو اس بات کی تلقین کرتے ہیں کہ:

؎ ملت کے ساتھ رابطۂ استوار رکھ
پیوستہ رہ شجر سے امیدِ بہار رکھ![۵۱]

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر
ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارا[۵۲]

علامہ کی فکر ونظر کا سرچشمہ چونکہ دینِ اسلام ہی ہے، اس وجہ سے انہوں نے دنیا کے فلسفیانہ نظریات کو اسی حوالے سے تجزیہ کر کے پیش کیا۔ علامہ اس حقیقت سے واقف تھے کہ جدید مملکت کا سیاسی نظام مذہب کے معاملے میں کوئی دلچسپی لینے کی ضرورت نہیں سمجھتا کہ ارکان کا مذہب کیا ہے اور ان کے مذہبی اصول وشرائط یا مذہبی قوانین کیا ہیں، یہاں تک کہ مملکت کے افراد کا ہم مذہب ہونا بھی ضروری نہیں۔ اس طرح سے جدید سیاسی نظام اخلاقی بندشوں سے بھی اپنے وجود کو مبرا کرتی ہے۔ علامہ اس نظریہ کے سب سے پہلے علمبردار لارڑ میکاوؔلی کو مانتے ہیں، جس کے تصور میں سیاست کو صرف مادیت سے تعلق ہے اور اسی سلسلے میں علامہ مارٹن لوتھؔر پر بھی تنقید کرتے ہیں جن کے تصور میں مذہب کو سیاست سے کوئی تعلق نہیں ٹھہرتا، جو یہ کہہ چلے تھے کہ مذہب کو صرف روحانیت سے تعلق ہے۔ علامہ اقبالؔ بال جبریل کے منظوم کلام ''دین وسیاست'' میں اس نظریہ کے تحت اپنی فکر کا یوں انکشاف کرتے ہیں:

؎ کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی
سماتی کہاں اس فقیری میں میری
خصومت تھی سلطانی وراہبی میں
کہ وہ سربلندی ہے یہ سربزیری
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا
چلی کچھ نہ پیر کلیسا کی پیری

ہوئی دین ودولت میں جس دم جدائی

ہوس کی امیری، ہوس کی وزیری! [۵۳]

علامہ اقبالؔ نے جہاں روحانیت پر زور دیا وہی مادہ کو بھی اپنی جگہ ایک خاص مقام دیا ہے، جہاں سے ان کا نظریہ عقل وعشق بھی وجود پاتا ہے۔ اس فکر کے سلسلے میں علامہ کو اس بات کا ایقان تھا کہ ایسا نظام صرف اور صرف دین اسلام ہی پیش کر سکتا ہے۔

؎ یہ اعجاز ہے ایک صحرانشین کا

بشیری ہے آئینہ دار نذیری

اقبالؔ اس امر سے واقف تھے کہ یہ مغربی جمہوریت ملوکیت کی حامی بن کے رہ گئی، اس طرح سے نتیجہ یہ نکل آیا کہ استعماری طاقتوں کے بل پر دوسری کمزور اقوام پر غالب ہو کر ان کا خون چوستے رہے۔ علامہ اس بات سے بھی واقف تھے کہ اس قسم کی جمہوریت سے متعصّبانہ قوم پرستی وجود میں آئی، جس سے ایسے دفاعی مقابلے ہوتے رہے جن کا نتیجہ صرف خون ریزی ہی ثابت ہوا۔ علامہ اس حقیقت سے بھی واقف تھے کہ جمہوری نظام کے ثمرات اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتے جب تک عوام علم سے بہرہ ور نہ ہوں اور معاشی یا اقتصادی طور پر مضبوط نہ ہوں، کیونکہ ان کے خیال میں ایسا نہ ہونے پر حقوقِ انسانی کے تصورات محض دھوکے ہوتے ہیں۔ اس نظریہ کے تحت

علامہ سرمایہ دارانہ نظام سے شدید اختلاف اور نکتہ چینی کرتے رہے۔ اس فکر و نظر کے حوالے سے علامہ نے سرمایہ داری سے ہم آہنگ جموریت پر چوٹ یوں کی:

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری [۵۴]

اس طرح کے خیالات کو علامہ کی بیشتر نظموں اور غزلوں میں دیکھا جا سکتا ہے، ''ضرب کلیم'' کے مجموعہ کلام سے حصہ (سیاسیات مشرق ومغرب) کے حوالے سے سیاسیات افرنگ، جمہوریت، سیاسی پیشوا اور لادین سیاست وغیرہ میں اس فکر و نظر کی خوب عکاسی ہوتی ہے، جہاں علامہ نے مدلل اور فکری انداز میں جدید جمہوری نظام یا مغربی جمہوری نظام سے بددیانتی کا پردہ فاش کیا ہے۔

علامہ کے فکر و نظر کا ماخذ چونکہ اسلامی تعلیمات ہی رہا ہے، جہاں سے ان کے تمدنی تصورات وجود میں آتے ہیں۔ اس ضمن میں انہوں نے جب سرمایہ داری اور اشتراکیت کے نظام کا تجزیہ کیا تو انہوں نے اسلامی نظام کو ان دونوں نظریوں پر فوقیت دی۔ اسلامی فکر و نظر کے حوالے سے نظامِ معاشی بھی ایک منظّم نظام کے طور پر ابھرا، چونکہ اسلام نے تمدنی زندگی کے حوالے سے جو نتیجے سامنے لائے وہ اکثر

امتزاجی نوعیت کے رہے ہیں۔ سرمایہ داری اور اشتراکیت میں دراصل زندگی کی پیچیدہ حقیقت کو آسان بنانے اور صرف ایک ہی جانب رخ کیا، اس طرح سے یہ نظام بگاڑ کی طرف رخ کرتے ہوئے نظر آئے اور نتیجہ یہ سامنے آیا کہ سماجی نابرابری اور معاشی تضاد وجود پائے۔ علامہ اسلامی فکر کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ یقین رکھتے ہیں کہ تمدنی توازن اسی وقت ممکن ہے جب معاشی نظام بھی اخلاقی اصولوں کے تحت تعمیر ہو جائے۔ علامہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ مادی اور روحانی ذمہ داریاں دونوں ضروری ہیں اور دونوں میں ایک کا ایک دوسرے پر غالب ہونا بھی صحیح نہیں، وہ اس بات کی تلقین کر چکے ہیں کہ انسان کی روحانی زندگی اس کی مادی اور جسمانی ضروریات کی تکمیل کے بغیر ممکن نہیں۔ جہاں سرمایہ داری کے موافق مفکروں نے اپنے نظامِ معیشت کو ایک خاص فلسفے پر کھڑا کیا۔ مارکسؔ نے خود جدید سرمایہ داری کا جو عملی اور نفسیاتی تجزیہ پیش کیا، اس کے اصول سائنٹفک رنگ کے تھے جس کا بعد میں تجزیہ کاروں نے رد کیا۔ لیکن اس حقیقت سے انکار بھی نہیں کیا جا سکتا کہ انہوں نے سب سے پہلے سرمایہ داروں کے معیوب نظام سے پردہ اُٹھایا، اسی نظریہ کے حوالے سے اقبالؔ کارل مارکسؔ کی تعریف ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' کے تیسرے مشیر کی زبانی کچھ یوں کرتے ہیں:

روحِ سلطانی رہے باقی تو پھر کیا اضطراب
ہے مگر کیا اس یہودی کی شرارت کا جواب؟

وہ کلیمِ بے تجلی! وہ مسیح بے صلیب!
نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب!
کیا بتاؤں کیا ہے کافر کی نگاہِ پردہ سوز
مشرق و مغرب کی قوموں کے لیے روزِ حساب [۵۵]

یا اس طرح کے خیالات جاوید نامہ میں یوں ظاہر ہوتے ہیں، جو کہ نظم ''اشتراک وملوکیت'' سے ماخوذ ہیں:

صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیلؑ
یعنی آں پیغمبرِ بے جبرئیل
زانکہ حق و باطلِ او مضمر است
قلبِ او مومن دماغش کافر است [۵۶]

جب سرمایہ دارانہ نظام کا ردِ عمل سامنے آیا تو نظم ''اشتراکیت'' ابھر آئی، روس میں انقلاب نے خوشحالی کی امیدوں کو تازہ کیا۔ اقبالؔ کے لیے یہ انقلاب بڑی خوشی کی بات ثابت ہوئی، اپنے فکری انداز میں وہ اس حرکت سے متاثر ہو کر یوں نالاں ہوئے:

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمئی رفتار!
انسان کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار!

جو حرفِ قل العَفوُ میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار! [۵۷]

فکر اقبالؔ میں یہ ولولہ خیز انداز جو کہ کئی ساری تحریکوں کی وجہ سے نمودار ہوا، اس حوالے سے درج ذیل تفکر کا ذکر ناگزیر ہے جس میں ایک انسان کے لئے انقلاب کے عناصر شامل ہیں اور اپنے اندر آفاقی نوعیت کے حوالے سے انسانوں کی ہمدردی کا اظہار دلاتا ہیں:

اُٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ اُمراٗ کے در و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقین سے
کنجشک فرومایہ کو شاہین سے لڑا دو
سلطانی جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقان کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو [۵۸]

کیا برصغیر سے کسی ایسے دوسرے شاعر یا مفکر کا نام لیا جا سکتا ہے، جس کے فکر و فن میں اس طرح کے نظریات مل جائیں، جو اس تحریک کی غماز ہے جس سے بین

الاقوامی سطح پر Humanism سے یاد کیا جاتا ہے۔لیکن صرف علامہ اقبال کا نام ہی لیا جاسکتا ہے جس نے مدلل طور پر اپنے نظریات کو بنی نوع انسان کی خاطر پیش کیا، جو آفاقی فکر و فلسفہ کی ایک دلیل ہے۔

علامہ اشتراکیت سے بے حد متاثر رہے ہیں، کیونکہ اس نظام نے سرمایہ دارانہ نظام کے لئے جو چیلنج پیش کیا وہ قابل ستائش تھا۔علامہ اس امر کو واضح کرتے ہیں کہ اشتراکی نظام میں آفاقیت سمائی ہوئی ہے اور اس میں ایک مفلوک الحال انسان کی طرف غور کیا گیا ہے۔اشتراکی نظام میں علامہ اقبالؔ کی دلچسپی اس قدر بڑھ چکی تھی کہ ''بال جبرئیل'' وغیرہ متون میں اس کی تائید میں ایسی پر اثر تصورات کا انکشاف کیا گیا ہے کہ علامہ کو سوشلسٹ Socialist سے یاد کیا جانے لگا، جس کا مفصل ذکر اس سے پیشتر ہو چکا ہے۔لیکن حقیقت میں علامہ اس نظریہ کے بعض اصولوں میں اتفاق نہیں کرتے تھے وہ اس نظریہ یا تحریک کو ایک ملحدانہ تحریک تصور کرتے تھے جس کی بنیاد ان کی فکر میں صرف مادیت پرستی ہے نہ کہ خدا پرستی، اس حوالے سے انہوں نے اشتراکیت کو ملوکیت کے مترادف ٹھہراتے ہوئے فرمایا تھا:

؎ رنگ و بوازتن نگیرد جانِ پاک
جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
ہم ملوکیت بدن را فربہی است
سینۂ بے نورِ اُو اَز دل تہی است! [۵۹]

علامہ کی ذہنی اُپج ہی نے ان نظریات کو ٹٹول کر تجزیہ کر کے اثر انگیز اور مستفید نتائج بہم پہنچائے ،علامہ اشتراکیت کی داد دیتے ہیں کہ اس نظریہ نے مارکسیت کا خاتمہ کیا ،لیکن اس میں جو مادی عناصر کا غلبہ ہوا ہے اس سے انسانیت کو ٹھیس پہنچی ، جو کہ بالکل قرآنی تعلیم کے خلاف ہے۔اس سبب علامہ نے اس نظریہ کی نقطۂ چینی بھی کی ، کیونکہ علامہ اس بات میں یقین رکھتے ہیں کہ جب تک ان نظریات میں خدا کے اصول وقوانین کا دخل نہ ہو تو انتشار انگیز نتائج ہی نکل سکتے ہیں۔علامہ ہمیں یاد دلاتے ہے کہ اس تحریک کے بعد فسطائی طاقتیں پیدا ہوئی تھیں اور ان کے نتائج بھی ہم تاریخ سے اخذ کر چکے ہیں۔علامہ فکری تخیل میں یہ انکشاف کرتے ہیں کہ اس نظام کو دیکھ کر ابلیس پریشان نہیں،اس لئے ابلیس بے پروائی کے ساتھ کہتا ہے کہ:

ے دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک
فرد کی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو
کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد
یہ پریشان روزگار، آشفتہ مغز،آشفتہ ہُو
جانتا ہے ، جس پہ روشن باطنِ ایام سے
مزدکیت فتنۂ فردا نہیں ،اسلام ہے [۶۰]

ان تمام تر فکری تجزیوں کے بعد یہ بات ضرور سامنے آتی ہے کہ علامہ کا

فکر وفلسفہ جس دوراندیشی یا عاقبت اندیشی کا مظاہرہ کرتا ہے، اس کی مثال ملنا محال ہے ۔ علامہ جہاں سرمایہ داری، اشتراکیت ، ملوکیت یا جمہوریت جیسے نظریات کو سراہتے ہیں وہیں اسلامی فکر ونظر کے حوالے سے ان کا تجزیہ کر کے ان کے معیوب پہلوؤں کو بھی سامنے لاتے ہیں ، کیونکہ علامہ کو ان نظریات میں کہیں بھی اخلاقی یا روحانی شعور نظر نہیں آتا اور یہ اخذ کرتے ہیں کہ ان نظریات میں صرف اور صرف عقل کی بازی گری اور تعقل کو ہی کل پروان چڑھایا گیا ہے۔ علامہ اس راز کو منکشف کرتے ہیں کہ تعقل کے رجحان سے صرف اور صرف جسمانی ترقی کا سامان مہیا ہوسکتا ہے نہ کہ روحانیت کا، اور جب اس توازن میں بگاڑ ہوتا ہے تو تضادات جنم لیتے ہیں جو انسانیت کے لئے کسی بھی صورت بھی مستفید نہیں ہو سکتے ۔ علامہ فکری تناظر میں اس حقیقت کا انکشاف کرتے ہیں کہ عقل کی بنیادوں پر جو اصول وقوانین پیش کیے جاتے ہیں، ان کے وجود سے صرف انسان کی خود غرضی اور انفرادیت پسندی جنم لیتی ہے جو بعد میں کئی سارے فسادات کا سبب بنتی ہے جو کہ تاریخ سے ثابت ہے اور نفسیاتی علم کی تحقیق میں بھی اس حقیقت کا انکشاف ہوا ہے۔ اس طرح سے یہ منکشف ہوتا ہے کہ علامہ کا فکر وفلسفہ کس قدر بنی نوع انسان کی خاطر متحرک نظر آتا ہے، جو حقیقت میں آفاقی نوعیت کا احساس دلاتا ہے۔

نقادوں کا علامہ اقبالؔ کو دنیا کے بڑے اور ممتاز مفکرین وشعراء سے موازنہ

کرنا اس حقیقت کا غماز ہے کہ علامہ کا فکروفن آفاقی نوعیت کا ہے۔ جیسے کہ نقاد انہیں گوئٹے، وڑز ورتھ، دانتے، ملٹن، شیکسپئر، بائرن، کیٹس، شیلے، ٹیگور، غالب، بیدل، عرفی، حافظ، سعدی وغیرہ نابغہ فن کاروں سے موازنہ کرتے ہیں، جس سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ادبی دنیا میں اقبال اپنی مثال آپ ہے۔ اقبال کی فن کاری کا اعتراف مغرب کے بڑے بڑے مفکروں اور ادیبوں نے کیا ہے، اور مشرقی دنیا سے ممتاز نقادان کے فکروفن پر مدلل بحثیں کر چکے ہیں جن میں خاص طور پر ان کی تقریریں اور تحریں قابل ذکر ہیں۔ اس سلسلے میں جن مشرقی ذی فہم نقادوں نے ان کے فکروفن کو سراہا ہے ان میں پروفیسر گوپی چند نارنگ، آل احمد سرور، کلیم الدین احمد، مجنون گورکھپوری، شمس الرحمٰن فاروقی، ڈاکٹر سید عبداللہ، صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، پروفیسر حمید احمد خان، ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، پروفیسر سید وحیدالدین، ڈاکٹر یوسف حسین خان، خلیفہ عبدالحکیم، عبدالسلام ندوی، پروفیسر جگن ناتھ آزاد، ابوالحسن ندوی، ماہر القادری، فراق گورکھپوری، ، ڈاکٹر فرمان فتحپوری، سردار جعفری، خلیل الرحمٰن اعظمی، حامدی کاشمیری، پروفیسر بشیر احمد نحوی، عبادت بریلوی، وزیر آغا، پروفیسر عبدالحق، پروفیسر قدرس جاوید، پروفیسر غلام رسول ملک، خلیل الرحمٰن اعظمی، پروفیسر عبیدالرحمٰن ہاشمی، پروفیسر علی احمد فاطمی، پروفیسر محمد شاہد حسین، پروفیسر تو قیر احمد خان وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔

علامہ اقبالؔ نے فرمایا ہے کہ ''کسی قوم کی روحانی صحت کا دار و مدار اس کے شعراء اور آرٹسٹ کی الہامی صلاحیت پر ہوتا ہے''۶۱ اور اپنے شعری تفکر میں اس حوالے سے کچھ یوں اظہار خیال کرتے ہیں:

ع دلبری بے قاہری جادو گری است

دلبری با قاہری پیغمبری است

ان اقوال سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ کے نزدیک حقیقی شاعر وہ ہے جو اوروں کی زندگی کا خادم ہو، اور اس کے اوصاف وخصائل الہامی ہونے چاہیے یا (اس کی شاعری میں مقصدیت ہونی چاہئے) ورنہ وہ ایک جادوگر ہی رہتا ہے۔ علامہ کے تفکر میں شاعر کے ہاں اپنی شخصیت کی قوت اور جوشِ عشق کا ہونا بھی لازمی ہے۔ اقبالؔ کے یہ نظریات ان سے پیش آئے مشاہدات سے وجود میں آئے، جیسے کہ انہوں نے خود اس حقیقت کا اعتراف کیا کہ:

> ''میں شعر کہنے کے لئے کوئی تیاری نہیں کرتا۔ عموماً یہ ہوتا ہے کہ کوئی خیال دماغ میں ہے جس کا اظہار مفید معلوم ہوتا ہے۔ یہ خیال دماغ میں چکر لگاتا رہتا ہے۔ پھر کسی وقت بغیر ارادے کے نظم کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اکثر ایسا ہوا ہے کہ بیک وقت پوری رباعی یا نظم موزوں ہو گئی، گویا

کسی نے لکھوادی ہے۔بعض وقت تو شعر اس تیزی سے نظم
ہوتے ہیں کہ ان کا لکھنا دشوار ہو جاتا ہے۔اس کے بعد پھر
کئی کئی روز تک ایک شعر بھی موزوں نہیں ہوتا۔کوشش اور
ارادہ بھی ناکام ثابت ہوتے ہیں‘‘۔[۶۲]

اقبالؔ کی فن کارانہ عظمت کے حوالے سے کئی نقاد انہیں طرح طرح کی صلاحیتوں کے دائروں میں پیش کرتے ہیں، کسی نے رومانیت پسندی کے حوالے تو کسی نے کلاسیکی Classical کی ضمن میں ان کے فن کو سراہا اور کسی نے کسی دوسرے فنی لوازمات کی نظر سے پرکھا۔اس حقیقت سے انکار نہیں کہ ان کے ابتدائی کلام میں رومانیت پسندی کے عناصر بدرجہ اتم موجود ہیں،تو ایسا کہنے میں کوئی دورائے نہیں کہ علامہ سب سے پہلے ایک رومانی شاعر ہے۔رومانیت میں گم ہوکر اقبالؔ کھو نہیں جاتے بلکہ وہ اپنے فکری انداز کا اطلاق کر کے اس میں جان بھر دیتے ہیں۔علامہ کے کلام میں جس اسلوب کا اطلاق ہوتا ہے وہ غیر معمولی حیثیت کا حامل ہے۔اس ضمن میں استعارہ سازی ان کے ہاں ارفع مقام کو پہنچی ہے۔حالانکہ رسکنؔ نے کہا تھا کہ:

’’شاعری میں جھوٹ استعارے کے راستے سے داخل ہوتا
اور رفتہ رفتہ شاعری اور حقیقت کے درمیان ایسی خلیج حائل
ہو جاتی ہے جو پاٹی نہیں جاسکتی‘‘۔[۶۳]

اب جب علامہ کے کلام کا تجزیہ کرتے ہیں تو استعارہ خاص طور پر ان علامتوں کی صورت میں پیش ہوا ہیں، جس کا ماخذ فارسی کلام ہے۔ جب ہم فارسی شاعری یا مغربی شاعری کا مطالعہ کرتے ہیں تو علامتیت (Symbolism) کا ایک الگ وجود پاتے ہیں، یا ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان شاعروں نے علامتیت صرف ادب کے حسن کے لئے استعمال کی ہے کیونکہ قارئین ان علامتوں کا تفہم ہی نہیں کر پاتے ہیں، اور اگر تفہم ہو بھی تو یہ مسئلہ درپیش آتا ہے کہ ان علامتوں کو کس حوالے سے پیش کیا گیا ہے۔ جیسے کہ صوفی شعراء نے اس طرح کلام میں ان علامتوں کو برتا کہ ان کے سوا شاید ہی کوئی ان کے مفہوم سے واقف ہوں، اور جب مغربی شعراء کا تجزیہ کرتے ہیں تو انہوں نے بھی صرف اور صرف رومانی تصور کے دائرے میں رہ کر اپنے خیالات کا انکشاف کیا۔ علامہ نے اکثر علامتوں کو روایتی یا معروف علامتوں میں پیش کیا، جنہیں ہم سی۔ڈی۔ لوس کی کتاب The poetic image کے حوالے سے Conventional Symbols سے جانتے ہیں۔ علامہ کے ہاں جو استعارات اور علامتیں اطلاق ہوئی ہیں ان کی تفہیم بہت ہی آسان ہے۔ اقبالؔ نے رومانیت پسندی کے عوض تعقل کو رد نہیں کیا، جیسا کہ اکثر مغربی رومانی شعراء نے کیا۔ اس سلسلے میں علامہ اقبال اور گوئٹے کا مطالعہ بے حد ضروری ہے جہاں دونوں کے شعری افکار میں رومانیت اور حقیقت پسندی ایک ساتھ نظر آتی ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ

علامہ کے اسلوب کے متعلق اپنی رائے کا اظہار یوں کرتے ہیں:

''ان کے اسلوب کی تین نمایاں صورتیں ملتی ہیں، اول حقائق فکر وحکمت کا صاف صاف بیان جس کو اگر نثر میں بدل دیا جائے تو بآسانی بدلا جاسکتا ہے۔ دوسری صورت ہے مخاطبہ اور مکالمہ کا اسلوب جو ہم کلامی اور حکایت سے لے کر تقریباً ڈرامے کے اندر تک کئی صورتوں میں ظاہر ہوا ہے اور تیسری صورت ہے وہ ایمائی طرزِ بیان جسے Lyricism کے نام سے یاد کیا جاسکتا ہے''۔[۶۴]

کلام اقبالؔ کا تجزیہ کر کے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان کے فکری کلام میں ڈرامائی عناصر ہی نہیں بلکہ باقاعدہ طور پر ڈرامائی تخلیق نظر آتی ہے۔ اس حوالے سے ''جاوید نامہ'' کا شاہکار قابل ستائش ہے، کیونکہ اس تخلیق میں ایسے ڈرامائی عناصر موجود ہیں جن سے ایک ممتاز ڈرامہ کی تشکیل ہوسکتی ہے کلیم الدین احمد نے اپنی تصنیف ''اقبال ایک مطالعہ'' میں ''اقبالؔ اور دانتےؔ'' کے عنوان سے ایک مضمون میں ''جاوید نامہ'' کو دانتےؔ کی Divine Comedy سے موازنہ کر کے اقبالؔ کے فنی نکات پر بار بار چوٹ کی ہے اور ڈرامائی ہیت اور موضوع کے حوالے سے انہیں نیچا دکھانے کی کوشش کی ہے۔ لیکن کلیم الدین احمد کو شاید اس نکتہ کی طرف کوئی دھیان

نہ تھا کہ علامہ کی فکر کا ماخذ کیا ہے، جیسے کہ علامہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

''میں فقط فرسودہ مضامین کی حد تک جدید وقدیم کی بحث کو مانتا ہوں، شاعری کی جان تو شاعر کے جذبات ہیں، جذباتِ انسانی اور کیفیات قلبی اللہ کی دین ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ طبع موزوں اس کے ادا کرنے کے لیے پر اثر الفاظ کی تلاش کرے......اگر ہم نے پابندی عروض کی خلاف ورزی کی تو شاعری کا قلعہ ہی منہدم ہو جائے گا اور اس نقطہ خیال سے یہ کہنا پڑے گا اور کہنا درست ہے کہ موجودہ شعراء کا کام تعمیری ہونا چاہیے نہ کہ تخریبی''۔[۶۵]

کلیم الدین احمد جاوید نامہ کا ڈیوائن کامیڈی سے موازنہ کر کے کہتے ہیں:

''جاوید نامہ میں نہ تو ایسی کردار نگاری ہے اور نہ المیہ قصّے ہیں''۔[۶۶]

اسی تصنیف میں دوسری جگہ رقمطراز ہیں:

''جہاں تک شاعری کا سوال ہے اس سے متعلق کچھ کہنے کی ضرورت نہیں، کاش اقبالؔ مارولؔ جیسی کوئی نظم لکھتے یا جو مثال میں نے ''کومس'' سے پیش کی ہے اس قسم کی کوئی

چیز لکھ سکتے ......اقبالؔ کی نظم ابلیس کی مجلس شوریٰ میں صرف

الفاظ الفاظ الفاظ ہیں''۔[67]

کلیم الدین احمد کے ان خیالات سے یہ اخذ ضرور ہوتا ہے کہ علامہ شاید کہیں نہ کہیں فنی لوازمات کو برتنے سے رہ گئے ہیں، لیکن اس بات سے انکار نہیں کہ کلیم الدین احمد نے علامہ کے زمان ومکان کو ذہن میں نہ رکھ کر اس بات کا انکشاف کیا ہے۔ علامہ خود اس بات کا اعتراف کئی جگہوں پر کر چکے ہیں کہ اُنہیں آپ ایک شاعر نہ سمجھئے، چونکہ ان کا مقصد بنی نوع انسان کی رہنمائی تھی نہ کہ اپنے فن کا مظاہرہ۔ یہاں پر میں اپنے خیالات کو شاید غالبؔ کے اس مصرعہ سے واضح کر سکتا ہوں:

نہ ستائش کی تمنا نہ صلے کی خواہش

مجنون گورکھپوری فنی حیثیت کے حوالے سے اقبالؔ کی شاعری میں موسیقی اور ترنم کو ممتاز سمجھ کر فرماتے ہیں:

''اقبالؔ کی غزلیات اور نظمیات کا شروع سے آخر تک سلسلے

اور ترتیب کے ساتھ مطالعہ کیا جائے تو موسیقیت اور خوش

آہنگی کی خصوصیت ان کے وہاں برابر ملے گی''۔[68]

اہل فکر اس حقیقت سے اتفاق کرتے ہیں کہ علامہ اقبالؔ کے فکر وفلسفہ میں ایک اختراعی رجحان غالب رہا، جو انہیں دنیا کے ممتاز فلسفیوں میں شمار ہونے کا سبب

بھی رہا ہے۔اہل ادب انہیں ممتاز شاعر تسلیم کرتے ہیں، کیونکہ علامہ کی شاعری میں تمام تر وہ فنی لوازمات شامل ہیں جن سے ایک بڑے شاعر کی پہچان ہوتی ہیں۔ان کے فکری تخیل میں پختگی اور متنوع قسم کے ایسے اظہار ملتے ہیں جن سے جذبات کا خلوص ،غیر معمولی اسلوب، حسن ادا موسیقی جیسے فن کارانہ صلاحیتیں نمایاں ہیں ۔ رابندرناتھ ٹیگور جنہیں دنیا ایک بہت بڑا شاعر تسلیم کرتی ہے اور ان کو ایک آفاقی شاعر بھی مانتے ہیں، اس سبب سے کہ ان کی شاعری کی حقیقت یہی ہے کہ ان کے ہاں جدائی یا مایوسی کا رونا نہیں ہے ، بلکہ ان میں پوشیدہ امیدوں اور تمناؤں کی امر روشنی ہے۔ان کے فلسفہ میں انسان کا شرف سب سے بڑھ کر ہے، تبھی وہ مایوس ہوکر ایک جگہ جم نہیں جاتا بلکہ ایک ایسی قوت کے تحت متحرک ہوکر آگے بڑھ جاتا ہے ۔اس فلسفہ کے تحت انہیں دنیا کا ممتاز شاعر قرار دیا جاتا ہے،اس سلسلے میں انہیں نوبل پرائز سے بھی نوازا گیا۔غور طلب بات یہ ہے کہ اقبالؔ کے ''فلسفہ خودی'' میں یہ عناصر کیا موجود نہیں بلکہ بدرجہ اتم موجود ہے، علامہ نے انسان کو اس راز سے واقف کیا جس سے وہ نا آشنا تھا اور ایسا نظام حیات تشکیل دیا جو آفاقی نوعیت کا ہے۔ ٹیگور کے فکری تناظر میں اگر ایک نکتہ اقبال سے اخذ کیا جائے تو اقبالؔ کس انداز میں کہہ اُٹھے ہیں:

؎ ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں

ابھی عشق کے امتحان اور بھی ہیں
تو شاہین ہے، پرواز ہے کام تیرا
ترے سامنے آسمان اور بھی ہیں
اسی روز وشب میں اُلجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زماں ومکاں اور بھی ہیں [۶۹]

علامہ اقبالؔ غالبؔ سے بے حد متاثر تھے، اپنے کلام میں ''مرزا غالب'' کے عنوان سے انہیں جرمنی کے شہرت یافتہ شاعر گوئٹےؔ کے ہمہ پلہ ٹھہراتے ہوئے فرماتے ہیں:

؎ آہ! تو اُجڑی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے
گلشنِ ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

اقبالؔ نے ''پیامِ مشرق'' میں دنیا کے صرف چار شعراء کا انتخاب کیا ہے، جن میں براوئنگؔ، بائرنؔ، مولانا رومؔ اور غالبؔ شامل ہیں۔ اس منظوم میں علامہ نے براوئنگؔ اور بائرنؔ پر غالبؔ کو فوقیت بخشی، یہاں تک کہ شاہکار ''جاوید نامہ'' میں بھی غالبؔ کا ذکر احسن طور پر کیا۔ جب اقبالؔ اور غالبؔ کی فکر کا تجزیہ کرتے ہیں تو دونوں کے ہاں فکری ہم آہنگی منکشف ہوتی ہے۔ اقبالؔ غالبؔ کے فکر وفلسفہ اور فن کارانہ صلاحیتوں کے بہت ہی گرویدہ رہے ہیں۔ دونوں فارسی کے ممتاز شاعر تسلیم کیے

جاتے ہیں اور دونوں نے اردو شاعری میں بھی خوب نام کمایا، جس سے دونوں کو بین الاقوامی سطح پر اپنی اپنی انفرادی حیثیت حاصل ہے۔ فلسفہ وحکمت میں دونوں نابغہ کا کلام عظیم مانا جاتا ہے۔ غالبؔ ایک وسیع المشرب اور آزاد خیال فن کار تھے، ان کے خیالات وافکار آفاقی ہیں، کیونکہ ان کے فکر ونظر کا اطلاق ہر فرد پر ہوتا ہے۔ غالبؔ کے متعلق یہ تصور عام ہے کہ انہوں نے کسی مذہب کو خاص مقرر نہیں کیا، اور اقبالؔ کے متعلق یہ تصور عام ہے کہ انہوں نے صرف مذہب اسلام کو کل سمجھا، جہاں سے قارئین ان کے لیے دوسرا راستہ اختیار کر لیتے ہیں۔ اقبالؔ کی فکر کے ماخذات قرآن وسنت رہا ہے، اور اس حقیقت میں کوئی دورائے نہیں کہ مذہب اسلام آفاقی نوعیت کا حامل ہے۔ غالبؔ کو جہاں آفاقی شاعر تسلیم کیا گیا ہے، وہاں اقبالؔ کی آفاقیت کا بھی انکشاف ہو چکا ہے دونوں کے ہاں فکری ہم آہنگی دیکھنے کو ملتی:

نقش ہیں سب ناتمام خون جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خون جگر کے بغیر [۷]

(اقبالؔ)

حُسنِ فروغِ شمعِ سُخن، دُور ہے اسد
پہلے دلِ گداختہ پیدا کرے کوئی! [۸]

(غالبؔ)

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں [۲]
(اقبالؔ)

قطرہ دریا میں جو مل جائے تو دریا ہو جائے
کام اچھا ہے وہ، جس کا کہ مآل اچھا ہے [۳]
(غالبؔ)

علامہ نے نظم ''ایک آرزو'' میں کس قدر ماحول سے بیزاری کا ذکر کیا ہے، واضح رہے کہ اگر چہ یہ نظم Samuel Rogers کی ایک نظم A wish سے ماخوذ ہی کیوں نہ ہو۔[۴] لیکن ایک ایسے فرد کے جذبات احساسات کی غماز ہے جو اپنے زمانے کے مادی اور مشینی حالاتوں سے تنگ آ کر رُوح کا سکون چاہتا ہے:

دنیا کی محفلوں سے اکتا گیا ہوں یارب
کیا لطف انجمن کا جب دل ہی بجھ گیا ہو
شورش سے بھاگتا ہوں دل ڈھونڈتا ہے میرا
ایسا سکوت جس پر تقریر بھی فدا ہو ! [۵]

غالبؔ کے ہاں یہ خیالات ایک مسلسل غزل میں یوں منکشف ہوتے ہیں:

رہیے اب ایسی جگہ چل کر جہاں کوئی نہ ہو

ہم سخن کوئی نہ ہو اور ہم زبان کوئی نہ ہو

بے در و دیوار سا اِک گھر بنایا چاہیے

کوئی ہمسایہ نہ ہو اور پاسباں کوئی نہ ہو[۶۷]

اس طرح سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جن شعراء کو دنیا آفاقی شاعروں کی حیثیت دیتا ہے، علامہ کئی ساری خصوصیات کی بنا پر ان پر فوقیت ضرور حاصل کرتے ہیں۔

عصرِ حاضر کے حوالے سے علامہ کو ایک مجتہد کی حیثیت حاصل ہے، اس ذہن نے اپنے زماں و مکان کے تمام تر پہلوؤں کو زیرِ بحث لایا اور جو فکری نظریات پیش کیے وہ قابلِ ستائش رہے۔ علامہ نے مغربی فکریات کا تجزیہ کیا، وہ ماضی کی روایت کو بھول نہیں جاتے، انہوں نے اپنے فکری تخیل میں اختراعی نظریات کو سامنے لایا جن میں عالمگیر پیغام موجود تھا اور پوری بنی نوع انسان کے لئے مستفیض ہونے کا سامان پیدا کرتا ہے۔ علامہ کے فکر و فلسفہ کی ممتاز خصوصیت اس بات میں پوشیدہ ہے کہ انہوں نے ماضی و حال کے فکر و نظر کا تجزیہ کر کے مستقبل کے امکانات صادر کیے، جو دنیا کے ہر میدان سے میل کھاتے ہیں۔ انہوں نے حیات انسانی اور اس کے ارتقائی عمل کے لیے ایک آفاقی اور محترک لائحہ عمل پیش کیا۔ سلیم اختر نے اپنے ایک مضمون ''اقبال کا تنقیدی شعور'' میں کہا ہے کہ:

''میرا عقیدہ ہے کہ آرٹ یعنی ادبیات یا شعری یا مصوری

یا موسیقی یا معماری، ان میں سے ہر ایک زندگی کی معاون
اور خدمت گار ہے''۔ [۴۷]

سلیم اختر کے ان خیالات کو اگر اقبالؔ کے حوالے سے تجزیہ کیا جائے تو اقبالؔ کا فن اس ضمن میں ممتاز اور اہم نظر آتا ہے۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کہ علامہ کے فکر و فلسفہ کا کینوس وسعت پذیر ہے، جس میں زندگی کا ہر رُخ نظر آتا ہے۔ علامہ نے ایک بار اپنے خیالات کا اظہار کچھ یوں کیا تھا:

''میرے نزدیک اقوام کی زندگی میں قدیم ایک ایسا ہی
ضروری عنصر ہے جیسا کہ ''جدید'' بلکہ میرا ذاتی میلان
قدیم کی طرف ہے''۔ [۴۸]

علامہ اگرچہ جدید دور کا مفکر رہا ہے، لیکن علامہ کے ان مذکورہ بالا خیالات سے اسلاف کی ان تحریکوں اور رجحانات کا تقاضا ہوتا ہے جو مادیت پسند نہیں تھے بلکہ روحانیت کے بھی دلدادہ تھے، اس طرح سے علامہ جدید دور میں اخلاقیت کی ابتری کا رونا روتے ہیں، جہاں سائنس اور ٹکانولوجی نے احسن اقدار کو پامال کیا۔

علامہ نے دنیا کے نوجوانوں کو انقلاب پسند بننے پر زور دیا، انہیں اگر ایک انقلابی شاعر تسلیم کیا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا، یہ شاعر بنا کسی تفرق کے دنیا کے نوجوانوں سے مخاطب ہے:

ے عقابی روح جب بیدار ہوتی ہے جوانوں میں
نظر آتی ہے ان کو اپنی منزل آسمانوں میں

اگر چہ اشعار کے متن کا پس منظر ہندوستان میں مسلمانوں کی حالت ابتر ہے جب وہ جدید تعلیم سے گریز کر رہے تھے،لیکن اشعار میں اس قدر عصری معنویت اور آفاقیت سمائی ہوئی ہے جو قابل داد ہے۔لندن میں اپنے فرزند کا پہلا خط پہنچنے پر ''جاوید کے نام'' ایک نظم تحریر کر ڈالی، جو دنیا کے ہر ایک جوان کے لئے ہے:

ے دیارِ عشق میں اپنا مقام پیدا کر!
نیا زمانہ، نئے صبح وشام پیدا کر!
میں شاخِ تاک ہوں، میری غزل ہے میرا ثمر
میرے ثمر سے مئے لالہ فام پیدا کر! [۹۷]

ایک اور جگہ اقبالؔ حوصلہ افزائی کرتے ہوئے راز کی باتیں بیان کرتا ہے:

ے ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحان اور بھی ہیں
قناعت نہ کر عالم رنگ وبو پر
چمن اور بھی ہیں آشیاں اور بھی ہیں
اگر کھو گیا اک نشیمن تو کیا غم
مقاماتِ آہ فغان اور بھی ہیں

تو شاہین ہے پرواز ہے کام تیرا
تیرے سامنے آسمان اور بھی ہے [۸۰]

''جاوید نامہ'' کے حوالے سے ''خطاب بہ جاوید'' (سخنے بہ نثرادنو) کا مطالعہ اس اعتبار سے بے حد ضروری ہے کہ اس متن میں نوجوان نسلِ کے لئے زندگی کے راز کو عیاں کیا گیا ہے۔ علامہ فکروفن کے حوالے ایسا پہلا ذہن ہے جنہوں نے نوجوانوں کے لیے ایسا فکری تحفہ پیش کیا:

ے حقیقت خرافات میں کھو گئی
یہ امت روایات میں کھو گئی!
خرد کو غلامی سے آزاد کر
جوانوں کو پیروں کا استادکر
جوانوں کو سوزِ جگر بخش دے
مرا عشق میری نظر بخش دے [۸۱]

اقبال چونکہ آرزوں کا شاعر ہے، وہ اس بات میں یقین رکھتے ہیں کہ جب تک انسان تمناؤں کا خواہاں نہ ہو، کامیابیاں اس کے نصیب میں ہو نہیں سکتی۔ انہوں نے انسانی وجود کو تمناؤں کا گرویدہ بنا ڈالا، کیونکہ ان کے خیال میں انسان آرزؤں کے بغیر جمود میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں:

ے گرم خوں انسان ز داغِ آرزو
آتش ایں خاک از چراغِ آرزو

از تمنا مے بجام آمد حیات

گرم خیز و تیز گام آمد حیات

زندگی مضمونِ تسخیر است و بس

آرزو افسونِ تسخیر است و بس [۸۲]

اقبالؔ مغربی تہذیب سے اس سبب اختلاف کرتے رہے کہ اس تہذیب میں غیر اسلامی عناصر کی وجہ سے دنیا میں کئی طرح کے انتشار جنم لے گئے جس کی تاریخ بھی گواہ ہے، حالانکہ اس کا مفصل بیان اس سے پیشتر آچکا ہے۔ اقبالؔ فرما چکے ہیں:

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں!

کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہو گا!

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کشی کرے گی

جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپایدار ہو گا [۸۳]

دوسری جگہ یوں اظہارِ خیال کیا:

اُٹھا کر پھینک دو گلی میں

نئی تہذیب کے انڈے ہیں گندے

الکشن، ممبری، کونسل، صدارت

بنائے خوب آزادی نے پھندے [۸۴]

مغربی تہذیب کو علامہ نے کھل کر انسانیت کے لئے فساد قرار دیا، اپنے فکری کلام میں یوں اس کی چوٹ کی:

فساد قلب ونظر ہے فرنگ کی تہذیب
کہ روح اس مدنیت کی رہ نہ سکی عفیف!
رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید
ضمیر پاک وخیال بلند وذوقِ لطیف! [۸۵]

اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کہ ملوکیت، اشتراکیت جیسے جدید نظریات نے دنیا بھر میں انتشار و تضادات کو ابھار دیا جو بعد میں جنگ وجدل کا سبب بھی رہا۔ ان تمام تر جدید نظریوں نے انسانوں میں مادیت پرستی کے رجحان کو جنم دیا اور روحانی یا اخلاقی اقدار زائل ہوتے گئے۔ جاوید نامہ میں ''اشتراک وملوکیت'' کا اس ضمن میں تیسرے بند کا مطالعہ بے حد ضروری ہے، یہاں پر اس نظم کے ایک ہی شعر پر اکتفا کرنا چاہتا ہوں:

ہر دوراجاں ناصبور وناشکیب
ہر دو یزداں ناشناس، آدم فریب! [۸۶]

(یعنی، ان دونوں نظاموں کے تحت روح غیر مطمئن اور بے چین رہتی ہے اور دونوں نظام خدا کے اصول وشرائط کے پابند نہیں اور انسان کو دھوکہ دینے والے

ہیں)اقبالؔ نالاں ہے کہ دورجدید میں بھی اس قسم کے نظریات موجود ہیں اور نت نئے ایسے نظریات بھی وجود پار ہے ہیں جو ان نظریات سے مختلف نہیں ، اس لئے اقبالؔ ان نظریات سے اختلاف کرتے رہے جس کا نتیجہ صرف انسانوں میں فساد برپا کرنا ہے۔

اقبالؔ کے ہاں جس نظام تعلیم نے وجود پایا تھا،اس کا اطلاق آج کے دور میں بہت ہی اہم ہوسکتا ہے۔مغربی نظامِ تعلیم پر چوٹ کر کے اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اس تعلیمی نظام نے نئ نسل کی صرف عقلی اور ظاہری پرورش یا تربیت کی ہے جہاں روحانی یا اخلاقی اقدار منہدم کیے گئے جس کی وجہ سے اقوام بربادی کی اور رُخ کرتے گئے اور نتیجے میں کئی سارے مسئلے وجود میں آئے۔علامہ اس فکر کے حوالے سے نالاں ہیں اور اپنے کلام میں کئی جگہوں پر اس کا انکشاف کرتے ہیں:

؎ یہ بتانِ عصر حاضر کہ بنے ہیں مدرسے میں
نہ ادائے کافرانہ! نہ تراشِ آزرانہ!
شکایت ہے مجھے یارب! خداوندان مکتب سے
سبق شاہین بچوں کو دے رہے ہیں خاک بازی کا!
یہی زمانہ حاضرہ کی کائنات ہے کیا؟
دماغ روشن ودل تیرہ ونگہ بیباک! [۸۷]

حالانکہ اقبالؔ تو خود نوجوانوں سے یہ توقع رکھتے تھے:

؎ محبت مجھے ان جوانوں سے ہے
ستاروں پہ جو ڈالتے ہیں کمند! [۸۸]

اقبالؔ نے اس حقیقت کو بھی واضح طور پر بیان کیا کہ جدید دنیا میں جس غیر اسلامی تصور نے جنم لیا اس نے نظامِ تعلیم پر اپنے گہرے اثرات چھوڑ دیے، جس پر اقبالؔ نے تنقید کی۔ علامہ مغربی فکری نظام کو مشرقی فکر کا دشمن قرار دیتا ہے، وہ لارڈ میکالےؔ کے اس قول سے واقف تھے جس میں انہوں نے کہا، ہمیں وہ لوگ چاہیں جو شکل وصورت کے لحاظ سے مشرقی ہوں لیکن ذہن وطبیعت کے اعتبار سے مغربی انسان ہونے چاہیے۔ علامہ اپنی فکر کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مغرب مشینی دور کی تیز روی اور عجلت پسندی نے ہر شے کی پختگی ختم کر دی ہے، اور فلسفہ کو بے ربط بنا دیا ہے۔ ان کے خیال میں دیارِ افرنگ کو عشق ومحبت کا حقیقی مقام اس وجہ سے حاصل نہیں ہوا کہ لادینیت نے اس کا کوئی مرکز باقی ہی نہیں چھوڑا اور مزید کہتے ہیں کہ اسی طرح مشرقی اقوام بھی تعقل کے صحیح مقام کو نہیں پہنچے کیونکہ ان کے افکار میں صحیح تسلسل موجود نہیں تھا۔ علامہ اس حقیقت کا اظہار اپنے منظوم کلام میں ''عصر حاضر'' کے عنوان سے یوں کرتے ہیں:

؎ پختہ افکار کہاں ڈھونڈنے جائے کوئی
اس زمانے کی ہوا رکھتی ہے ہر چیز کو خام!

مدرسہ عقل کو آزاد تو کرتا ہے مگر
چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط ونظام !
مردہ لادینی افکار سے افرنگ میں عشق
عقل بے ربطیٔ افکار سے مشرق میں غلام![۸۹]

علامہ اقبالؔ نے انسان کو اس کی مضمر صلاحیتوں سے روشناس کیا، علامہ یہ انکشاف کرتے ہیں کہ آدم خود ایک راز ہے اور اس نے فطرت کے راز کو بھی فاش کیا۔ خدا نے آفرینشِ کائنات کی تو انسان نے اپنی تخلیقی صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر اس میں چار چاند لگا دیئے۔ دراصل یہ فلسفہ خودی کے راز سے ممکن ہو سکا، آج سائنس اور ٹکنالوجی کی دنیا میں انسان نے ایسے حدود پار کیے جن کو کبھی عقل تسلیم ہی نہیں کرتی تھی۔ جن امور میں آج انسان فخر کرتا ہے، اس کا انکشاف اقبالؔ نے بہت پہلے کیا تھا، جس کا تذکرہ ان کے فکری کلام میں جگہ جگہ ملتا ہے۔ جہاں سے یہ صاف واضح ہو جاتا ہے کہ عصر حاضر میں اقبالؔ کے افکار کس قدر معنویت کے حامل ہیں۔ علامہ اس راز کا انکشاف کرتا ہے کہ آدم بھی خدا کی تخلیقی کاموں میں شریک ہے، جس کا اظہار پیام مشرق میں یوں ملتا ہے:

؎ نوائے عشق را سازاست آدم
کشاید را از وخود رازااست آدم

جہاں او آفرید، ایں خوب تر ساخت
مگر با ایزد انباز است آدم[۹۰]

دنیا میں ہر سال ۸/مارچ کا دن Women's day کے طور پر منایا جاتا ہے، جس کا خاص نصب العین یہی رہا ہے کہ عورتوں کو ان کے برابر حقوق ملیں اور پوری دنیا میں انہیں باعزت زندگی فراہم ہو۔ یورپ جو علم وہنر کی روشنی میں دنیا میں اول نمبر پر شمار ہوتا ہے، اس حوالے سے عقل یہ تقاضا کرتی ہے کہ وہاں کے سیاسی اور سماجی نظاموں میں ایسے اصول وقوانین رائج ہونے چاہیے جو دوسری اقوام کے لیے مثال بنیں۔لیکن ہوا اس کے برعکس ہے، ابھی تک مادیت کا غلبہ ان اقوام میں شدت پذیر ہے اور جہاں اخلاقی اقدار کا کوئی لحاظ نہیں۔ یورپی تہذیب نے بین الاقوامی سطح پر یہ چلینج پیش کیا کہ انہوں نے عورت کو آزادی بہم پہنچائی۔دراصل یہ آزادی اس عورت کو وہاں لے چل بیٹھی جہاں سے اس کے لئے عیش وعشرت کے سامان مہیا کئے گئے اور نفسیاتی خواہش کو آزاد چھوڑ دیا گیا۔ جہاں یہ عورت ''ماں'' بننے سے انکار کررہی ہے کیونکہ یہ عورتیں اپنی خوبصورتی کھونا نہیں چاہتی ،کاش اس تہذیب کی عورتیں اس حقیقت سے آشنا ہوتی کہ ماں کے قدموں کے تلے جنت ہے۔علامہ نے اس عورت کو کبھی مرد کے شانہ بہ شانہ چلنے پر اعتراض نہیں کیا بلکہ اس عورت کو اسی اصول کے تحت زندگی گذارنے کی تلقین کی جس کا اعلان دین اسلام نے کیا تھا۔علامہ کے فکر وفلسفہ میں عورت کے حوالے سے کئی سارے فکری اظہار ملتے ہیں:

؎ مکالماتِ فلاطون نہ لکھ سکی لیکن
اُسی کے شعلہ سے ٹوٹا شرارِ افلاطون

ان کے تصور میں مرد اور عورت دونوں ایک دوسرے کے معاون ہوتے ہیں۔اقبال نے اس معاشرے کا تصور کیا جہاں مرد عورت کا محافظ ہو:

؎ نے پردہ، نہ تعلیم،نئ ہو کہ پرانی
نسوانیت زن کا نگہبان ہے فقط مرد
جس قوم نے اس زندہ حقیقت کو نہ پایا
اُس قوم کا خورشید بہت جلد ہوازرد [۹۱]

''عورت اور تعلیم'' کے عنوان سے فرمایا:

؎ تہذیبِ فرنگی ہے اگر مرگِ امومت
ہے حضرت انسان کے لیے اس کا ثمر موت!
جس علم کی تاثیر سے زن ہوتی ہے نازن
کہتے ہیں اسی علم کو اربابِ نظر موت! [۹۲]

حالانکہ ''ضرب کلیم'' کے مجموعہ کلام میں بھی اس موضوع پر کئی ساری نظمیں تحریر ہوتی ہیں، جن میں عورت کی تعلیم، پردہ، آزادی اور اس کی بنیادی ذمہ داریوں کے بارے میں خیالات کا اظہار ہوا ہے، اس کے علاوہ اپنے انگریزی نثری کلام یعنی

انگریزی خطبات میں بھی ان مسائل پر خوب بحث کی ۔ ابتدائی دور میں اگر چہ ان کا نظریہ کچھ مختلف رہا ہے لیکن فکری ارتقاء کے حوالے سے ان نظریات میں تغیر وتبدل ہوتا رہا جس میں آفاقی حیثیت حامل رہی ۔علامہ ایک خطبہ میں کچھ یوں فرما چکے ہیں:

> ''مجھے یہ بتلانے کی ضرورت نہیں کہ اسلام میں مرد و زن میں قطعی مساوات ہے۔میں نے قرآن پاک کی آیت سے یہی سمجھا ہے۔بعض علما مرد کی فوقیت کے قائل ہیں جس آیت سے شک کیا جاتا ہے وہ مشہور ہے ''الرجال قوامون علی النساء'' عربی محاورے کی رو سے اس کی یہ تفسیر صحیح معلوم نہیں ہوتی کہ مرد کو عورت پر فوقیت حاصل ہے۔عربی گرامر کی رو سے قائم کا صلہ جب ''علی'' پر آئے تو معنی محافظت کے ہو جاتے ہیں۔ایک دوسری جگہ قرآن حکیم نے فرمایا ''ھن لباس لکم و انتم لباس لھن ''لباس بھی محافظت کے لیے ہوتا ہے۔مرد،عورت کا محافظ ہے دیگر کئی لحاظ سے بھی مرد اور عورت میں کسی قسم کا فرق نہیں''۔[۹۳]

آخر میں اپنے خیالات کا اکتفا علامہ کے ان الہامی اشعار پر کرنا چاہتا ہوں:

؎ کی حق سے فرشتوں نے اقبالؔ کی غمازی
گستاخ ہے کرتا ہے فطرت کی حنا بندی!

خاکی ہے مگر اس کے انداز ہیں افلاکی
رومی ہے، نہ شامی ہے، کاشی، نہ سمرقندی!
سکھلائی فرشتوں کو آدم کی تڑپ اس نے
آدم کو سکھاتا ہے آدابِ خداوندی![۹۴]

☆☆☆☆

حوالہ جات

۱۔ رحیم بخش شاہین ۔ایم اے،اوراق گم گشتہ (علامہ اقبال کے بارے میں غیر مدّون تحریریں)،اسلامک پبلیکیشنز لمٹیڈ لاہور پاکستان،سنہ اشاعت اپریل ۱۹۸۵ء،ص۔۴۴۱۔۴۴۰

۲۔ کلیات (اردو)،بال جبریل،ص۔۵۸

۳۔ نقوش اقبال نمبر (۲)،شمارہ ۱۲۳دسمبر ۱۹۷۷ء،ادارہ فروغ اردوم لاہور،ص،۲۰۸

۴۔ http://www.thehindu.com/todays-paper December 22,2010(source internet)

۵۔ بحوالہ: تالیف،پروفیسر سلیم چستی،مرتبہ(اختر النساء) بزم اقبال ۲۔کلب روڈ،لاہور،ص۔۱۷۳

۶۔ بحوالہ: ڈاکٹر سلیم اختر،اقبالیات کے نقوش،اقبال اکادمی پاکستان، لاہور،سنہ اشاعت ۱۹۹۹ء،ص۔۱۴۷

۷۔ عبدالسلام ندوی،اقبالِ کامل،دارالمصنفین اعظم گڑھ،سنہ اشاعت ۴ دسمبر ۱۹۴۸ء،ص۔۲۵۴

۸۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان،روح اقبال،مکتبہ جامعہ لمٹیڈ ۔دہلی،جولائی ۱۹۲۲ء۔ص۔۱۲۱

۹۔ بال جبریل، غزلیات، ص۔۵۱

۱۰۔ کلیات (فارسی)، اسرارخودی، شیخ غلام علی اینڈ سنز (پاکستان) ص۔۱۷

۱۱۔ ایضاً، ص۔۱۷

۱۲۔ ایضاً، ۔ص۵۲

۱۳۔ بحوالہ: محمد شریف بقا، خطباتِ اقبال ایک جائزہ، (خطبہ چہارم) اقبال اکادمی پاکستان لاہور، سنہ اشاعت ۱۹۹۱ء، ص۔۷۳

۱۴۔ اسرارخودی، (مرحلہ سوم نیابت الٰہی) ص۔۴۶

۱۵۔ بحوالہ: پروفیسر افتخار احمد صدیقی، عروجِ اقبال، بزم اقبال کلب روڑ، لاہور، ص۔۱۴۳

۱۶۔ بحوالہ: ماہنامہ، لاہور، سیارہ، جلد۶۲ شمارہ ۵، جون۔ جولائی ۱۹۹۲ء، دارالمصنفین لاہور، ص۔۵۰

۱۷۔ بال جبریل، ص۔۱۳۲

۱۸۔ پیام مشرق (فارسی)، ص۔۸۵

۱۹۔ بانگ درا، ص۔۵۵

۲۰۔ ایضاً، ص۔۵۵

۲۱۔ ایضاً، ص۔۱۷۹

۲۲۔ کلیات (فارسی) پیام مشرق، محاورہ مابین خدااورانسان، ص۔۱۱۲

۲۳۔ جاویدنامہ، خلافت آدم، ص۔۶۹

۲۴۔ بحوالہ: ایس ایم عمر فاروق، طواسین اقبال (جلداول)، ص۔۱۴۵

۲۵۔ القرآن (الحجرات)، آیت نمبر۱۳، مترجم (اشرف علی تھانوی)

۲۶۔ بحوالہ: شکیل شفائی، اکیسویں صدی میں فکراقبال کی معنویت، وین گارڈ پبلیکیشنز سرینگر، ۲۰۰۶ء، ص۔۱۴۔۴۰

۲۷۔ جاویدنامہ، ص۔۲۰۵

۲۸۔ بانگ درا (شمع وشاعر) ص۔۱۹۲۔۱۹۱

۲۹۔ بال جبریل (لالہ صحرا) ص۔۱۲۲، ۱۰

۳۰۔ ضرب کلیم (ملائے حرم) ص۔۲۴

۳۱۔ ارمغان حجاز (حضرت انسان) ص۔۵۰

۳۲۔ بال جبریل، ص۹۷

۳۳۔ بانگ درا (طلوعِ اسلام) ص۔۲۷

۳۴۔ رموز بے خودی، ص۱۰۴

۳۵۔ بانگ درا، ص۔۸۳

۳۶۔ ایضاً، ص۔۸۷

۳۷۔ ایضاً،ص۔۸۳

۳۸۔ ایضاً،ص۔۲۷۳

۳۹۔ غالب اقبال اور ٹیگور، خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ، ۱۹۹۹ء، ص۔۱۸۷

۴۰۔ رحیم بخش شاہین، ایم اے، اوراقِ گُم گشتہ،ص۔۴۴۱۔۴۴۰

۴۱۔ جاوید نامہ،ص۔۱۴۲۔۱۴۱

۴۲۔ پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق (اشکے چند بر افتراقِ ہندیاں)ص۔۳۳

۴۳۔ بانگ درا (وطنیت)ص۔۱۶۱۔۱۶۰

۴۴۔ رموزِ بے خودی،ص۔۱۱۵

۴۵۔ بحوالہ: ایس ایم عمر فاروق،طواسین اقبال (جلد اول)،ص۔۱۴۴

۴۶۔ بانگ درا (طلوعِ اسلام)ص۔۲۷۰

۴۷۔ ایس ایم عمر فاروق،طواسین اقبال (جلد اول)،ص۔۱۴۶

۴۸۔ ایضاً،ص۔۱۵۴

۴۹۔ ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال (مرتبہ)، ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی (مترجمہ)، شذراتِ فکر اقبال مجلس ترقی ادب کلب روڈ، لاہور، ۱۹۷۳ء،ص۔۸۳

۵۰۔ ایضاً،ص۔۱۳۴

۵۱۔ بانگ درا،ص۔۲۵۹

۵۲۔ ارمغانِ حجاز (بڈھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو) ص۔۱۵

۵۳۔ بال جبریل (دین وسیاست) ص۔۱۱۸

۵۴۔ بانگِ درا،ص۔۲۶۱

۵۵۔ ارمغان حجاز (ابلیس کی مجلس شوریٰ) ص۔۸

۵۶۔ جاوید نامہ (اشتراکیت وملوکیت) ص۔۲۵۲

۵۷۔ ضربِ کلیم (اشتراکیت) ص۔۱۳۶

۵۸۔ بال جبریل (فرشتوں کا گیت) فرمان خدا فرشتوں سے،ص۔۱۱۰۔۱۰۹

۵۹۔ جاوید نامہ (اشتراکیت وملوکیت) ص۔۶۴

۶۰۔ ارمغان حجاز (ابلیس اپنے مشیروں سے) ص۔۱۲۔۱۱

۶۱۔ بحوالہ: ڈاکٹر یوسف حسین خان، روح اقبالؔ،ص۔۱۵

۶۲۔ بحوالہ: پروفیسر رفیع الدین ہاشمی (مرتبہ)، اقبال بحیثیت شاعر، مجلس ترقی ادب کلب روڈ، لاہور، مارچ ۱۹۷۷ء،ص۔۲۲

۶۳۔ ایضاً،ص۔۵۳

۶۴۔ ایضاً،ص۔۶۱۔۶۰

۶۵۔ عبدالسلام ندوی، اقبالِ کامل،ص۔۱۸۷۔۱۸۶

۶۶۔ کلیم الدین احمد، اقبال ایک مطالعہ،ص۔۵۴
۶۷۔ ایضاً،ص۔۴۱۶
۶۸۔ بحوالہ: پروفیسر رفیع الدین ہاشمی، اقبال بحثیت شاعر،ص۔۶۷
۶۹۔ بال جبریل،ص۔۶۱
۷۰۔ بال جبریل،ص۔۱۰۱
۷۱۔ دیوان غالب، فرید بک ڈپو (پرائیوٹ) لمٹیڈ، دہلی،۱۹۹۹ء،ص۔۲۱۰
۷۲۔ بانگ درا (شمع وشاعر) ص۔۱۹۰
۷۳۔ دیوان غالب،ص۔۱۶۹
۷۴۔ میرا پیام (فکرِ اقبال کا ترجمان)، مدیر، عبدالحق، اقبال اکیڈمی (ہند) مئی ۲۰۱۴ء، نئی دہلی،ص۔۱۱
۷۵۔ بانگ درا (ایک آرزو) ص۔۴۶
۷۶۔ دیوان غالب،ص۔۱۲۴
۷۷۔ پروفیسر سلیم اختر، اقبال کا ادبی نصب العین، دریا گنج نئی دہلی،۲۰۰۲ء،ص۔۲۴۲
۷۸۔ عبدالسلام ندوی، اقبال کامل،ص۔۱۸۴
۷۹۔ بال جبریل (جاوید کے نام) ص۔۱۴۷
۸۰۔ بال جبریل،ص۔۶۱

۸۱۔ بال جبریل (ساقی نامہ) ص۔۱۲۴

۸۲۔ اسرار خودی، ص۔۳۴

۸۳۔ بانگ درا، ص۔۱۴۱

۸۴۔ ایضاً، ص۔۲۹۰

۸۵۔ ضرب کلیم (مغربی تہذیب) ص۔۱۷

۸۶۔ جاوید نامہ (اشتراک وملوکیت) ص۔۶۵

۸۷۔ بال جبریل، ص۔۶۷، ۳۲، ۱۵

۸۸۔ بال جبریل (خوشحال خاں کی وصیت) ص۔۱۵۴

۸۹۔ ضرب کلیم (رصر حاضر) ص۔۸۱

۹۰۔ پیام مشرق (لالہ طور) ص۔۲۸

۹۱۔ ضرب کلیم (عورت کی حفاظت) ص۔۹۶۔۹۵

۹۲۔ ایضاً، عورت اور تعلیم، ص۔۹۶

۹۳۔ بحوالہ: طالب حسین سیال، اقبال اور انسان دوستی، اوکسفر ڈیونیورسٹی پریس، سنہ اشاعت ۲۰۰۳ء، ص۔۲۴۶

۹۴۔ بال جبریل، ص۔۱۷

☆☆☆

﴿باب چہارم﴾

اقبالؔ کا تصوّرِ انسان اور مابعد جدیدیت

مابعد جدیدیت کو کسی تحریک سے وابستہ کرنا صحیح نہیں، اگر اس کو ایک رجحان کہا جائے تو واضح معنی فراہم نہیں ہو سکتے ۔اب مابعد جدیت کو اگر تھیوری (Theory) کا نام دیں تو بھی مکمل مفہوم بہم نہیں پہنچ سکتے ۔اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر مابعد جدیدیت کو ادبی دنیا کے کس دائرے میں رکھا جائے ،تو یہاں سے ہمیں اول یہ سمجھنا بہت ضروری ہے کہ مابعد جدیدیت کس فکر کا تقاضا کر رہی ہے، کیا اس سے پیشتر ایسے فکر یاتی نظام کا چلن نہ تھا ،اس کی وضاحت آگے ہو سکتی ہے ۔ایک قابل فہم نکتہ کو بیان کرتے چلیں کہ ادب میں ابھی تک پس ساختیات اور مابعد جدیدیت کو کسی نہ کسی طور پر ایک دوسرے کے لئے رشتہ کا نام بھی دیا جاتا ہے، جو کہ الگ بحث ہے لیکن یہ انکشاف کرتے چلے گئے کہ پس ساختیات دراصل ایک تھیوری ہے جس کے اندر فلسفیانہ بحث ومباحث کا اطلاق ہوتا ہے اور مابعد جدیدیت اس تناظر میں اگر چہ کہیں پر تھیوری(Theory) کے ذیل میں بھی ہلکی سی پرچھایاں چھوڑتی ہے ،لیکن اس میں کل ''صورتِ حال'' سے بحث ہوتی ہے اور یہ صورتِ حال کسی خاص زمان ومکان کی دین ہو سکتی ہے۔ جیسے کہ گوپی چند نارنگ اپنے ایک مضمون ''مابعد جدیدیت عالمی تناظر میں'' کے حوالے سے پس ساختیات

اور مابعد جدیدیت کے تناظر میں ہمیں کچھ اس طرح سمجھاتے ہیں کہ:

''......البتہ اتنی بات صاف ہے کہ پس ساختیات تھیوری ہے جو فلسفیانہ فضا سے بحث کرتی ہے جب کہ مابعد جدیدیت تھیوری سے زیادہ صورتِ حال ہے ،یعنی جدیدیت معاشرے کی تیزی سے تبدیل ہوتی ہوئی حالت، نئے معاشرے کا مزاج ،مسائل، ذہنی رویے یا معاشرتی وثقافتی فضا یا کلچر کی تبدیلی جو کرائسس کا درجہ رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر کہہ سکتے ہیں : Post-Modern Condition مابعد جدیدیت حالت ،لیکن پس ساختیاتی حالت ،نہیں کہہ سکتے۔لہٰذا پس ساختیات کا زیادہ تعلق تھیوری سے ہے اور مابعد جدیدیت کا معاشرے کے مزاج اور کلچر کی صورتحال سے ہے۔''[1]

اس اقتباس کے یہ نکات قابل توجہ ہیں کہ مابعد جدیدیت معاشرے کی تیزی سے تبدیل ہوتی ہوئی حالت، نئے معاشرے کا مزاج کا درجہ رکھتی ہے۔تو ضرور یہ بات سامنے آتی ہے کہ مابعد جدیدیت اب ہر طرح کی جدیدیت کے بعد آنے والا

زمان ومکان ہی سے وابستہ کوئی حالت بھی ہوسکتی ہے اور کوئی نظریہ بھی یا کوئی رویّہ بھی۔ جب مابعد جدیدیت کا اصطلاحی معنوں کے حوالے سے واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو تاریخ کے آئینے میں شاید اس حوالے سے اولیت شہرت یافتہ مورخ آرنلڈ ٹائن بی کی شاہکار ''اے سٹڈی آف ہسٹری'' کو ہے جس کو تاریخی معنویت کے حوالے سے بار بار پیش کیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ یہ بھی منکشف ہوا ہے کہ فنونِ لطیفہ میں ''مابعد جدیدیت'' کی اصطلاح سب سے پہلے آرٹ تھیوری میں رائج ہوئی، حالانکہ عمرانیات اور ادبیات میں اس کے اطلاق کی بات بعد کی ہے۔ اسی طرح اس بات کو بھی ظاہر کرتے چلیں کہ لیزلی فیڈلر کے یہاں مابعد جدیدیت کا ذکر ۱۹۶۵ء سے ملتا ہے۔ اب فرانس سے بھی اس اصطلاح کا اطلاق ہوتا رہا، یہاں تک کہ ڈینیل بل، بودریلا اور لیوتارنے ''مابعد جدیدیت'' کو تھیوری (Theory) کے بحث میں لینا شروع کیا۔ اب جب اس ڈسکورس میں دیکھے کہ کیا مابعد جدیدیت بھی تاریخی طور پر جدیدیت کے بعد ہے یا اس سے انحراف کا بھی اعلان کرتی ہے تو یہ ضرور منکشف ہوتا ہے کہ دونوں کو مختلف تناظر میں دیکھا جا سکتا ہے، لیکن اتنی سی بات ضرور ہے کہ جدیدیت بالکل ایک الگ تناظر میں رونما ہوئی۔ جیسے کہ جدیدیت بہت کچھ ترقی پسندی کے ردعمل کے طور پر ظاہر ہوئی اور جب مغرب کے تناظر میں اس کا

تجزیہ کرتے ہیں تو یہ بات سامنے آتی ہیں کہ مغرب میں جدیدیت ایک ''روشن خیالی پروجیکٹ'' کا حصہ رہی ہے، اس طرح سے یہ مارکیست اور ہیومنزم سے جدا بھی نہیں ہے۔ اب جب مغرب میں جدیدیت کا زمانہ کے حوالے سے مباحث کرتے ہیں تو یہی زمانہ پہلی جنگ عظیم اور دوسری جنگ عظیم کا زمانہ نظر آتا ہے اور ہمارے یہاں یہ زمانہ (جدیدیت) اس کے بعد کا ہی زمانہ ہے، یہاں، تک کہ ۱۹۶۰ء کے بعد بھی کئی سالوں تک اس کا نظام قائم رہا۔ مغرب کے اس ''روشن پروجیکٹ'' نے انسانیت کو کیا دیا جس کا یہ دعویٰ تھا کہ یہ پروجیکٹ انسان کی تاریخ اور سائنسی ترقی کے خواب سے وابستہ ہے، یہاں تک کہ دونوں جنگ عظیم (Two world wars) کے نتائج ہمارے سامنے موجود ہیں۔ اب اس وقت کے زمانے کو کس زمانے سے یاد کیا جاسکتا ہے، ایسے خوف زدہ مسائل جنم لے بیٹھے کہ شعورِ انسان ہی منہدم ہو گیا، یہاں تک کہ وجود میں آتی ہوئی عقلیت پسندی کی تحریکیں اور آئیڈیولاجی کا مسمار ہوا۔ لیکن اس بات سے انکار نہیں کہ مظہریاتی وجودیت Phenomenological, existentialism نے ایسے کچھ توقعات چھوڑے کہ انسان اپنے تشخص کو پا لینے پر قادر تو ہوتا ہے، ہاں یہ ضروری ہے کہ بعد میں چند نظریوں کے تحت اس تصوّر کو ٹھیس پہنچی۔ چارلس جینکس نے اپنی تصنیف What is post-Modernism میں یہ انکشاف کیا تھا کہ مابعد جدیدیت

کی اصطلاح سب سے پہلے ٹوائن بی نے ہی نے استعمال کی ہے،ان کی یہ کتاب چونکہ ۱۹۴۷ء میں شائع ہوئی۔انہوں نے جس (post-Modernism Era) کی ترکیب کا استعمال کی،اس کی علت شاید جنگ عظیم کی تباہ کاری ہے،جس کے نتیجے میں انسانی،اخلاقی،سماجی اور ثقافتی اقدار کی ہی تباہی تھی۔ یہاں تک کہ دوسری جنگ عظیم کے بعد جو ایک نئی دنیا کا وجود سامنے آیا،اس کا بہترین اظہار لاکاں،فوکو، بارتھ، آلتھیو سے،دریدا،دے لیوز گواتر،لیوتار جیسے مفکرین کے ہاں بھی ملتا ہے۔

غور طلب نکتہ یہ ہے کہ مابعد جدیدیت کو''صورت حال'' کے تناظر میں واضح کیا گیا ہے ،اس طرح سے زندگی اور زمانہ کی حقیقت اور معنی کی تہہ داری اور امکانات کی ایک نئی تشریح یا توضیح کے ساتھ ساتھ نئی تشکیل کے طرز میں کسی تحریر کا فنی یا جمالیاتی اظہار کے ساتھ وجود میں آنا ہی مابعد جدید تحریر کا تقاضا ہے اور جب ایسی تحریریں ہمارے سامنے ظاہر ہوتی ہیں تو ہم اسے مابعد جدیدیت ادب سے پکارتے ہیں۔اب جب مابعد جدیدیت کے ادب کی پرکھ کا سوال پیدا ہوتا ہے اس ادب کی پہچان کا مسئلہ سامنے آتا ہے تو کسی بھی صورت میں زبان،متن،مصنف،موضوع،معنی اور مہا بیانیہ جیسے عناصر کے ساتھ ساتھ مابعد جدید تھیوریز کو بھی تفہیم کرنا ناگزیر ہے۔ اس تناظر میں ان خیالات کو ذہن میں رکھنا کسی نہ کسی طرح معنی ومفہوم کو واضح کرنے میں مددگار ثابت ہوتے ہیں کہ ''مابعد جدیدیت کے تناظر میں ہمیں جدید

(Modern) جدت پسندی (Modernity) جدیدیت (Modernism) جدید کاری (Modernisation) اور مابعد جدیدیت جیسی ملتی جلتی اصطلاحوں کو ان کے تمام تر تاریخی، سماجی، فلسفیانہ اور ثقافتی تناظرات اور امکانات کے ساتھ سمجھنا پڑے گا اور یہ بھی سمجھنا ہوگا کہ اٹھارہویں صدی کے روشن خیالی کے فلسفیانہ منصوبہ، ارتقا روشن خیالی پروجیکٹ (Enlightenment project)، انیسویں صدی کی جوابی روشن خیالی یعنی (Counter Enlightenment) اور اسی طرح انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے اوائل کی جدیدیت اور اینگلو امریکن اعلیٰ جدیدیت اور اس حوالے سے خاص طور پر سوسئیر کا نظریہ لسان، رومن جیکب سب اور چامسکی کے ساختیات (Structuralism) رولا بارتھ اور ژاک دریدا کے بالترتیب نظریات تصور معنی (Signification) اور ردِ تشکیل (Deconstruction) یا روسی ہیت پسندی وغیرہ کا آپس میں افتراق یا مماثلت کا کیا رشتہ ہے اور مابعد جدیدیت کا ان کے ساتھ کیا تعلق ہے کو سمجھنا بہت ضروری ہے''۔[۲]

دوسری جنگ عظیم نے دنیا کے لئے ایک نیا منظر نامہ پیش کیا، دنیا اس سے پہلے کیا تھی اور اب کیا سے کیا ہوگئی۔ سائنس اور تکنالوجی کا انقلاب اس نوعیت کا رونما ہوا کہ پوری دنیا میڈیا سوسائٹی میں تبدیل ہوئی جس کا سبب ٹیلی مواصلات کا انقلاب تھا، ٹکنالوجی کی وجہ سے محفوظ دنیاوی علاقے اب غیر محفوظ بن گئے۔ اس منظر نامے کا تذکرہ لیوتار نے اپنی ایک تصنیف The pos-modern condition میں

بہت ہی احسن طریقے میں کیا ہے ۔ لیوتار (Lyotard) نے مابعد جدید سماج کے خصائص سے بحث کرتے ہوئے ان خاص امور پر غور کرنے کی تلقین کی ہے:

''ا۔ پچھلے چالیس برسوں میں سائنس اور تکنالوجی میں سب سے زیادہ عمل دخل زبان اور زبان کے نظریوں کا ہے، کمپیوٹر، برقیاتی ذہن کے لیے زبان وضع کرنا، اس زبان کے ذریعے معلومات کو جمع کرنے اور پانے کا طور، مختلف کاموں کے لیے الگ الگ پروگرام وضع کرنا اور ان کی منتقی پیداوار، مصنوعی مشینی زبان اور مشینی ترجمہ، معلومات کی ذخیرہ اندوزی اور برقیاتی معلوماتی بنکوں کا قیام، اور تمام دوسری سرگرمیوں میں زبان کا کردار مرکزی ہے۔

۲۔ برقیاتی تکنالوجی کے اس انقلاب کے علم کی نوعیت میں جو تبدیلی آئی ہے اس سے علم اب اپنا جواز آپ نہیں رہا، بلکہ علم پوری طرح کمرشل قوتوں کے زیر سایہ آ گیا ہے۔ علم اب شخصیت کا جز و نہیں بلکہ منڈی کا مال ہے جسے خریدا اور بیچا جا سکتا ہے۔ پہلے علم کو حاصل کرنے کے لیے زندگیاں کھپائی جاتی تھیں ۔ اب علم منڈی کے مال

کے ساتھ Mass scale پر پیدا ہو رہا ہے اور صابون اور ٹوتھ پیسٹ کی طرح بکاؤ موجود ہے۔ جب چاہیں اسے خرید سکتے ہیں۔ علم اب حاکم نہیں محکوم ہے۔ علم کی تصغیریت (Miniaturisation) کے بعد اس کا کمرشل استحصال روزمرہ زندگی کا معمول بن گیا ہے۔

۳۔ جیسے جیسے معاشرے مابعد جدید دور میں داخل ہوتے ہوئے جائیں گے، علم کا وہ حصہ جو برقیاتی ذہن کو ہضم نہیں کرایا جاسکے گا یا جس کی برقیاتی تحلیل نہ ہو سکے گی وہ پچھڑ جائے گا اور ماضی کے طاق پر دھرا رہ جائے گا۔ علم جو پہلے ذہنِ انسانی کو جلا دینے یا شخصیت کو سنوارنے نکھارنے کے لیے حاصل کیا جاتا تھا، اب فقط اس لیے پیدا کیا جائے گا کہ منڈی کی معیشت اس سے منافع اندوزی کی جا سکے یا اس کو طاقت کے ہتھیار کے طور پر برتا جاسکے''۔[۳]

لیوتار (Lyotard) چونکہ کئی سارے فکری ابعاد کے حوالے سے بات کرتے جس کا مابعد جدیدیت کے ساتھ ایک عمیق رشتہ ظاہر ہوتا ہوا نظر آتا ہے، حالانکہ ایک

اور اہم نکتے کی طرف دھیان دلاتے ہوئے انہوں نے علم کی دو قسمیں بیان کرتے ہوئے ایک ''سائنسی علم'' اور دوسرے کو''بیانیہ'' کے طور پر ایک تفہیم دلائی ہے۔ انہوں نے اس بات کا انکشاف کیا کہ سائنسی علم اور بیانیہ میں تضاد وکش مکش کا رشتہ ہے اور یہ پہلے سے ہوتا ہوا چلا آیا ہے۔انہوں نے ''بیانیہ'' کے بارے میں کہا کہ یہ ثقافتی روایت کا وہ تسلسل ہے جو خرافات، دیو مالا، اساطیر اور قصے کہانیوں میں ملتا ہے،مزید انہوں نے اس میں فلسفے کی روایتوں کو بھی شامل کیا ہے۔''آگے کہتے ہیں کہ ''بیانیہ'' ہی سے معاشرتی کوائف وروابط ،نیک و بد،صحیح وغلط کی پہچان اور ثقافتی رویوں کے معیار طے ہوتے ہیں۔''بیانیہ'' نہ صرف کسی بھی معاشرے میں انسانی رشتوں کے نظم و ربط کی نشان دہی کرتا ہے بلکہ فطرت اور ماحول سے انسان کے روابط کا مظہر ہوتا ہے۔کسی بھی معاشرے میں حسن ،حق اور خیر کے معیار اسی سے طے ہوتے ہیں،اور عوامی دانش وحکمت بھی اسی سرچشمے کی دین ہیں۔''[۴] اسی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے کہتے ہیں کہ سائنس اور تکنالوجی کے ہوتے ہوئے''بیانیہ'' کا وجود ضروری ہے۔حالانکہ سائنس اگر چہ ہمیشہ ''بیانیہ'' پر طنز کرتے ہوئے اسے نیم مہذب ،قدامت پسند،توہم پرست، جہالت شعار جیسے ناموں سے تعبیر کرتا ہے لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کہ سائنسی روایت کو اپنے استناد کی توثیق یا اعتماد ''بیانیہ'' کے وجود کا ایک اہم رول ہے۔لیوتار کسی زمانے میں اگر مارکسی خیالات کا گرویدہ تھا،

بعد میں نطشے کا ہم نوا بن گیا، نطشے کے خیال میں یہ فکر منکشف ہوا:

"Empirical facts do not seem to warrant the belief that history is a story of progress"[5]

جیسے کہ نطشے کے بارے میں یہ انکشاف ہوا ہے کہ وہ تاریخ کو لازماً ترقی کا سفر نہیں کہتا۔ اسی حوالے سے انسانیت کے منتہا زماں کے آخری سرے پر واقع ہو یہ ضروری نہیں، بلکہ نطشے اس نکتہ کی طرف دھیان دلواتے ہیں کہ تاریخ کی بلندیوں کا اندازہ انسانیت کے اعلیٰ ترین نمونوں سے کرنا پڑتا ہے اور اس کا تعلق مختلف زمانوں سے بھی ہوسکتا ہے۔ اسی طرح نطشے ہمیشہ قائم رہنے والے تصور کا بھی قائل نہیں۔ ایسے اہم نکات کے علاوہ نطشے جن افکار کی بات کرتے ہیں تو ساختیاتی مفکر ہو یا مابعد جدید مفکر، جو ان کے ہاں مشترکہ افکار نظر آتے ہیں، نطشے کے ہاں وہ تمام تر منکشف ہوتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اسی طرح کئی سارے مفکروں کے ہاں ایسے فکری ابعاد ملتے ہیں جو کہ مابعد جدیدیت سے اپنا ایک رشتہ رکھے ہوئے نظر بھی آتے ہیں جن میں خاص طور پر فوکو، لیوتار وغیرہ کے نام لیے جاسکتے ہیں۔

اب اگر مابعد جدیدت کو واضح کر کے اس کے نکات کی طرف ایک نگاہ کریں تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ مابعد جدیدیت ہر طرح کی کلیت پسندی کے خلاف

ہے، کیونکہ کلیت پسندی، آمریت، یکسانیت اور ہم نظمی کے مترادف ہے، یہاں تک کہ یکسانیت اور ہم نظمی تخلیقیت کے دشمن ہیں۔[۶] تخلیقیت سے مراد ہی آزاد نہ فضا ہے، تخلیقیت میکانیکی کلیت سے مبرا ہو کر ہی تخلیقیت ہے، ورنہ اس کا خون ہوتا ہے۔ مابعد جدیدیت متن کے ساتھ کیا رویہ کرتی ہے، یعنی مصنف معنی کا امر نہیں کیونکہ معنی تو صرف قاری کی قرات اور اس کے تفاعل کا نتیجہ ہے اس طرح سے متن خود بخود بدلتی ہوئی ثقافتی توقعات کے محور پر گھومتا ہے اور اسی تناظر میں اس متن کو پڑھا بھی جاتا ہے۔ اس تناظر میں دیکھے تو متن خود بخود Deconstruct ہوتا ہوا یا ردِ تشکیل کے احاطے میں نظر آتا ہے اور معنی کی تکثیریت کا نمود ہوتا ہے۔ مابعد جدیدیت کے لئے تکثیرت، بے مرکزیت، بھرپور تخلیقیت، رنگارنگی، بوقلمونی، غیر یکسانیت اور مقامیت بمقابلہ کلیت پسندی و آمریت کو اس کے خصائص میں شمار کیا جاتا ہے۔ مابعد جدیدیت کی کل بحث سے گوپی چند نارنگ کے تحریر کردہ ایک مضمون ''مابعد جدیدیت عالمی تناظر میں'' ان نکات کو پیش کیا گیا ہے:

''ا۔ نئی فکر کسی بھی نظام (سسٹم) کو نہیں مانتی یہ سرے سے نظام کے خلاف ہے۔ ہر نظم و نسق اپنی نوعیت کے اعتبار سے استبدادی ہوتا ہے، اس لیے تخلیقیت اور آزادی کے منافی ہے۔

۲۔ نئی فکر ہیگل کے ارتقائے تاریخ کے نظریے کے خلاف ہے۔حقائق سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ تاریخ کا سفر لازماً ترقی کی راہ میں ہے۔

۳۔ انسانی معاشرہ بالقوت جابر اور استبدادی ہے اور استحصال فقط طبقاتی نوعیت کا حامل نہیں۔

۴۔ ریاست سماجی اور سیاسی جبر کا سب سے بڑا اور مرکزی ادارہ ہے۔

۵۔ سماجی ،سیاسی ، ادبی ، ہر معاملے میں غیر مقلدیت مرجح ہے۔

۶۔ کسی بھی نظام کی کسوٹی حقوق انسانی اور شخصی آزادی ہیں۔یہ نہیں تو سیاسی آزادی فریب نظر ہے۔

۷۔ مہابیانیہ، کا زمانہ نہیں رہا۔'مہابیانیہ' ختم ہو گئے ہیں یا زیرزمین چلے گئے ہیں۔یہ دور 'چھوٹے بیانیہ' کا ہے۔ چھوٹے بیانیہ، غیر اہم نہیں ہیں، یہ توجہ کا استحقاق رکھتے ہیں۔

۸۔ مابعد جدیدیت ہر طرح کی کلیت پسندی اور فارمولا سازی اور ضابطہ بندی کے خلاف ہے اور اس کے

مقابلے پر مخصوص اور مقامی پر، نیز کھلے ڈلے، فطری، بے
محابا اور آزادانہ Spontaneous اظہار وعمل پر اصرار
کرتی ہے۔

۹۔ مابعد جدید عالمی مفکرین کا رویہ بالعموم یہ ہے:

"If Marx isn't true then nothing is"

ان کا کلیت پسندی، مرکزیت، یا سسٹم کے خلاف ہونا،
نیز کثیر المعنویت، کثیر الوضعیت، مقامیت، بوقلمونی یا سب
سے بڑھ کر تخلیقیت پر اصرار کرنا اسی راہ سے ہے"۔[۷]

جب مابعد جدیت فکریات کا تجزیہ کرتے ہیں تو ہمارے سامنے دو اہم نام ظاہر ہوتے ہیں، ایک فوکو Focault کا اور دوسرا اہم نام ژاک دریدا Jacques Darrida کا، جوکہ اس ضمن میں بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ پس ساختیات Poststructuralism میں ان دو اذہان کا کافی رول رہا ہے۔ حالانکہ ژاک دریدا نے ردتشکیل Deconstruction کا تصور بھی دیا جو کہ پس ساختیات کا ہی حصہ سمجھا جاتا ہے کیونکہ اس کا رشتہ کہیں نہ کہیں سوسیئر کے ساختیاتی تصور کے ساتھ بنیادی بھی نظر آتا ہے۔ فوکو نے انسانی فکر کو ثقافتی تشکیل قرار دیا ہے۔ انہوں نے اپنی فکری نظام کو ہر طرح سے لامرکزیت یا Decentralisation سے جوڑا ہے۔ یہاں

تک کہ انہوں نے ہر شے کی مرکزیت کی نفی کی ہے اور اس طرح سے ان کے ہاں مابعد جدیدیت کے ایسے اظہار سامنے آتے ہیں جو اس فکر کو ہمیں سمجھنے میں کافی مدد کرتا ہے۔ سب سے اہم نکتہ مابعد جدیدیت کے حوالے سے ژاک دریدا کا تصور ردِ تشکیل یا Deconstruction، جس کے تناظر میں متن، قاری، معانی، زبان، مصنف کے بارے ایسے سوالات اٹھائے جن کا مابعد جدیدت سے ایک گہرا رشتہ ہے۔ مابعد جدیدیت کی تفہیم کے لئے ژاک دریدا کے اس تصور کو سمجھنا بہت ہی اہم ہے، مابعد جدیدیت نے ''مہابیانیہ'' یا Grand Narration کا رد کیا، تو عقلیت، کلیت پسندی، آفاقیت، ترقی، فلاح اور خوش حالی وغیرہ جو کہ مغربی نظریوں سے وابسطہ تھے اپنی حیثیت کھو بیٹھے اور اس کے بدلے میں مہابیانیہ کی جگہ چھوٹے یا منی بیانیہ کا تصور پیش کیا، جس میں یہ اہم نکتہ قابل فہم ہے کہ اب آفاقیت کی جگہ مقامیت نے لی۔ اس طرح سے تمام ترفکری و فلسفی نظریات رد ہوئے جن میں ہیگل اور مارکس کے نظریات بھی شامل ہیں۔ اسی طرح متن میں خاص طور پر معنی کی تکثیریت Plurality Meaning کی بات کی گئی جو کہ دریدا کے تصور ردِ تشکیل Deconstruction ہی کا نتیجہ تھا۔ ان ہی نکات کی طرح اس نکتہ کی طرف دھیان دلوائی گئی کہ ''تخلیقی آزادروی'' کا چلن کیا گیا، چونکہ تخلیقی آزادی کی یہ روشِ مابعد جدیدیت کا اہم امتیاز ہے۔ سب سے اہم تقاضا اس فکر کا یہ رہا ہے کہ اس (مابعد جدیدت) نے کسی بھی نظریہ کو حتمی اور قطعی نہیں مانا، جس کا

ذکراس سے پیشتر ہوا ہے۔

اردو دنیا میں مابعد جدیدیت کو جدیدیت کے بعد کا دور ہی کہا جا سکتا ہے، اور یہ مکمل معنی بھی نہیں ہے ہوسکتا ہے اس فکر نے شعوری یا لاشعوری طور پر جدیدیت سے انحراف کیا جو کہ ادبی حوالے سے بھی ہوسکتا ہے اور آئیڈیو یوجیکل بھی۔اس سے پیشتر یہ بیان ہو چکا ہے کہ مابعد جدیدیت کس فکر کا تقاضا کرتی ہے، جہاں سے یہ کھل کر واضح بھی ہو جاتا ہے کہ یہ کوئی نظریہ بھی نہیں ہے۔خیر،اب جب اردو میں مابعد جدیدیت کا پرتو دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں تو بیسویں صدی میں مابعد جدیدیت کے حوالے سے کسی صحیح تاریخ کا حوالہ دینا مشکل ہی ہے، دراصل اردو والوں نے بہت وقت تک جدیدیت کی تحریک کے بعد ہی اسے شمار کیا ہے۔لیکن ایک نکتہ قابل توجہ ہے کہ اردو کے تخلیقی ادب کے حوالے سے جو نیا ذہن سامنے آیا انہوں نے کسی نہ کسی صورت میں شعوری یا لاشعوری طور پر جن نظریات یا افکار سے اس سے پیشتر والے ادب کے حوالے سے اختلاف کیا تو اس رجحان کو بھی کئی لوگ مابعد جدیدیت کی شروعات تسلیم کرتے ہیں۔اس ضمن میں گوپی چند نارنگ کے ان خیالات کو قابل توجہ ٹھہرایا جا سکتا ہے:

”اردو میں مابعدجدیدیت کا آغاز وہیں سے ہوتا ہے
جہاں سے نئی پیڑھی کے افسانہ نگاروں اور شاعروں نے یہ

صاف صاف کہنا شروع کیا کہ ان کا تعلق نہ ترقی پسندی
سے ہے نہ جدیدیت سے......نئی پیڑھی کے لکھنے والوں کی
رائے ہے کہ ۱۹۸۰ء کی دہائی سے تبدیلی کے آثار صاف
دکھائی دینے لگے تھے''۔[۸]

اس سلسلے میں کئی سارے ادبی نقاد مختلف آراء دیکر اپنے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں، لیکن ایک بات ان حضرات کی مشترک ضرور نظر آتی ہے وہ یہ کہ لگ بھگ سارے نقاد اسی دور کو اردو میں مابعد جدیدیت کا دور مانتے ہیں، جن میں نظام صدیقی، وہاب اشرفی، حامدی کاشمیری، ابوالکلام قاسمی، ستیہ پال آنند، فہیم اعظمی، ناصر عباس نائیر، حقانی القاسمی وغیرہ کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ یہ واضح رہے کہ اردو میں اس فکر سے پیشتر جب ہم علی گڑھ تحریک، رومانی تحریک ترقی پسند تحریک اور جدیدیت کا تجزیہ کرتے ہیں تو بالکل مغربی افکار سے متاثر ہو کر بھی مختلف نظر نہیں آتیں، لیکن مابعد جدیدیت اس تناظر میں اردو ذہن کے لئے بالکل مختلف سی نظر آتی ہے، جس کے کئی سارے وجود ہے جنہیں یہاں پر بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں پر راقم مابعد جدیدیت کے حوالے سے اردو اذہان کی دانشورانہ اور ناقدانہ متفرق آراء کو پیش کرنا چاہتا ہے:۔

گوپی چند نارنگ کے خیال میں:

''حقیقت یہ ہے کہ آزاد تخلیقیت اور آزاد مکالمہ (مابعد جدیدیت) نئے عہد کا دستخط ہے۔'' [۹]

وزیر آغا کا کہنا ہے کہ:

''مجموعی اعتبار سے اردو ادب کو جدیدیت اور ہائی ماڈرن ازم نے نسبتاً زیادہ متاثر کیا ہے۔ مابعد جدیدیت کے ساخت شکن اثرات کسی حد تک آئے ہیں۔'' [۱۰]

پروفیسر قدوس جاوید کے خیالات اس حوالے سے یوں ہیں:

''مابعد جدیدیت عام مفہوم میں تھیوری نہیں اور نہ تحریک ہے بلکہ ایک نئی ''صورت حال'' ہے جس کی تشکیل متضاد و متخالف دانشورانہ لہروں کے ان گنت دائروں سے ہوئی ہے۔ یہ صورت حال اپنے اندر متعدد و متنوع شعبوں کے مثبت و منفی امتیازات اور نامساعدتوں (Inadequacies) کو سمیٹے ہوئے ہے''۔ [۱۱]

علامہ اقبالؔ نے خطبہ اول بعنوانِ ''علم اور مذہبی مشاہدات'' کے ابتداء ہی میں ان افکار کا انکشاف کیا کہ ''یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں اس کی نوعیت کیا ہے اور ترکیب کیا؟ کیا اس کی ساخت میں کوئی دوامی عنصر موجود ہے؟ ہمیں اس سے کیا تعلق

ہے اور ہمارا اس میں مقام کیا ہے ؟ باعتبا راس مقام کے ہمارا طرزِعمل کیا ہونا چاہئے ؟''۔[۱۲] علامہ کے یہ خیالات ہمیں نظریہ انسان اور کائنات وخدا کا ایک تناظر پیش کرتے ہیں۔اب اس تناظر میں اقبال نے انسان، خدااور کائنات کا جوڈسکورس پیش کیا اس میں انہوں نے جس تصور کوایک کلی حیثیت سے اہمیت دی ہے وہ دراصل ''انسانی وجود'' ہے۔اب جب علامہ کے تصور میں ان کے تصور آدم اور پیدائشِ انسان کے حوالے سے انہوں نے جس اہم نکتہ کی طرف دھیان دلوایا وہ انسان کی ماہیت وحیثیت پر بھر پور روشنی ڈالتا ہے۔قرآن کے متن میں ہم واضح طور پراس وجود کے لئے جو نام پاتے ہیں وہ یا''انسان'' کے نام سے ظاہر کیا گیا ہے یا''بشر'' کے نام اور'' آدم'' کا لفظ استعمال ہوتے ہوئے الگ مفہوم صادر ہوتے ہیں،جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ انسان کے اندر نیابت الٰہیہ کی صلاحیت پوشیدہ ہے۔اب نیابت الٰہیہ کے مفہوم میں جائے تو یہ انکشاف ہوتا ہے کہ نیابت الٰہیہ ہی انسان کی اصل حیثیت ہے۔اس حوالے سے قرآن بھی اس حقیقت کو ظاہر کرتا ہے کہ انسان کی پیدائش بہترین پیدائش ہے۔اب قرآن ہی کے متن میں غور سے دیکھیں تو یہ تفہم ہوتا ہے کہ خدا نے انسان کو اپنا خلیفہ بنا کر بھیجا اور جو اس بات کی شاہد ہے کہ انسان کو کس قدر اعلیٰ مرتبے کا بنایا گیا ہے۔اب اس مرتبے کا لحاظ انسان کو کرنے کے لئے شاید سب سے اہم ذمہ داری سونپ دی گئی،اب انسان کو ارتقائے ذات کے مختلف مراحل

سے گذرنے اور خودی کے استحکام کے لیے تمام سختیوں اور مصائب کو برداشت کرنے اور مزاحم قوتوں پر غالب آنے ہی سے انسان، انسان بن جاتا ہے جہاں سے اس کی اپنی شخصیت کی ایک تاریخ بنتی ہوئی نظر آتی ہے۔

اسلامی فکریات جس کا ماخذ قرآن ہے، اقبالؔ اس کے گرویدہ ہیں یعنی انہوں نے اپنی فکر کی تعمیر وتشکیل کے لیے قرآن ہی کو پہلا اور آخری سرچشمہ قرار دیا۔ اب جب علامہ کے تصور انسان کا تجزیہ کرتے ہیں تو ہمیں ضرور قرآن وسنت کا فکر اس سے ہم آہنگ نظر آتا ہے۔انہوں نے جس مثالی انسان کا تصور پیش کیا جس کو ہم ''انسانِ کامل، یا مرد کامل'' کے نام سے بھی جانتے ہیں، ایک ایسا تصور ہے جس کے نمونے ہماری دنیا ہی میں ملتے میں ہیں۔ اقبالؔ اس راز سے واقف تھا کہ انسان کو اللہ تعالیٰ نے کس خطاب سے نوازا، اس حوالے سے یہ انسان خودی سے لبریز ہے، اور یہی انسان اقبالؔ کے ہاں مردمومن بھی ہے چونکہ یہ ایک الگ ڈسکورس بھی ہوسکتا ہے لیکن یہاں پر تصورِ انسان کے حوالے سے اقبال کے افکار ہمیں ان کے شعری کلام اور خطبات کے حوالے سے جس ''تصور انسان'' کا علم بہم پہنچاتی ہے وہ ان کے ہاں کل میں ''آدم گری'' ہے۔

اقبالؔ جس زمان ومکان کے فلسفی یا مفکر ہے وہ اس سے خوب واقف تھے، جب انہیں یہ احساس ہوا کہ ہندوستان کے ساتھ ساتھ پورا مشرق غلامی کی زنجیروں

میں جکڑا ہوا ہے تو اقبال کا فکر ان کے شاعری کلام کے حوالے سے اس فساد کے خلاف ایک انقلاب کی صورت میں سامنے آیا ۔انہوں نے مغربی جمہوری نظام، مارکسیت ،اشتراکیت وغیرہ کا اس قدر تجزیہ کیا کہ آفاقی نوعیت کے حوالے ان کا فکر ونظر ممتاز حیثیت کا حامل ہے۔علامہ نے انسان کو کائنات میں نہ صرف مرکزی حیثیت دی ہے بلکہ انسان کو مقصودِ کائنات سمجھتے ہیں۔اقبال عظمت آدم کا تصور قرآنی قصہ آدم سے استنباط کرتے ہیں،اس حقیقت میں کوئی دورائے نہیں کہ قرآن نے سب سے پہلے تصورِانسان پیش کیا۔علامہ کے ''تصورانسان'' کے فکری ابعاد یہیں سے ظاہر ہوتے ہیں، جیسے کہ انسان برگزیدہ ہستی ہے اور انسان نے وہ بارامانت اٹھایا ہے جس کے اٹھانے سے زمین وآسمان اور پہاڑوں نے انکار کر دیا، دراصل یہ بارامانت خلافت کی ذمہ داری ہے۔اقبال عظمتِ آدم کو آدم کی مضمر صلاحیتوں کے پیرائے میں بیان کرتے ہیں۔انسان کو جو عقل نصیب ہوئی ہے کہ جس کی بدولت اُس نے تسخیر فطرت کا کام انجام دیا۔علامہ مغربی فکر کو اس حیثیت سے ضرور سراہتے ہیں کہ انہوں نے انسان کی توانائیوں اور اس کی فطری صلاحیتوں کی نشوونما کے فکر ونظر کو پیش کیا۔علامہ یہاں تک کہ انسان کو خدا کی تخلیق کردہ کاموں کا شریک ٹھہراتا ہے،تو فرماتے ہیں:

ے نوائے عشق را ساز است آدم
کشاید راز وخود رازاست آدم

جہاں او آفرید، ایں خوب تر ساخت
مگر با ایزد انباز است آدم [13]

ایک اور جگہ علامہ عظمت آدم کے حوالے سے اپنے افکار تازہ کو یوں منکشف کرتے ہیں ،جس میں فرشتے آدم کو جنت سے وداع کر کے اس کی فضیلت کے راز یوں بیان کرتے ہیں:

عطا ہوئی ہے تجھے روز وشب کی بیتابی
خبر نہیں کہ تو خاکی ہے یا کہ سیمابی!
سنا ہے خاک سے تیری نمود ہے،لیکن
تری سرشت میں ہے کوکبی و مہتابی!
جمال اپنا اگر خواب میں بھی تو دیکھے
ہزار ہوش سے خوشتر تری شکر خوابی
گراں بہا ہے ترا گریۂ سحر گاہی
اسی سے ہے ترے نخلِ کہن کی شادابی!
تری نوا سے ہے بے پردہ زندگی کا ضمیر
کہ تیرے ساز کی فطرت نے کی ہے مضرابی! [14]

اس سے پیشتر یہ بیان ہوا ہے کہ مابعد جدیدیت کسی بھی نظریے کو حتمی نہیں

مانتی ،اسی طرح مابعد جدیدیت نے آفاقیت کے بجائے مقامیت پر زور دیا ہے،اسی حوالے سے اس نے مہابیانیہ کا رد بھی کیا، یا معنی کی تکثیریت کی طرف دھیان دلوایا جیسے وہ فکری ابعاد ہیں جو کہ مابعد جدیدیت کے حوالے سے شمار کیے جا سکتے ہیں ۔اب جہاں مابعد جدیدیت نے ترقی پسند یا جدیدیت تحریکوں سے انحراف کیا تو کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں ان تحریکوں سے جڑے ادیب مابعد جدیدیت کے حوالے سے رد ہوتے ہیں ، یہ کہنا صحیح بھی ہے اور غلط بھی ۔علامہ اقبالؔ کو جہاں علی گڑھ تحریک سے کافی شغف تھا، وہی پر ترقی پسند تحریک کے ایک شاعر بھی تسلیم کیے جاتے ہیں ،لیکن اس کے باوجود علامہ اقبالؔ کو مابعد جدیدیت کے حوالے سے نقاد جانچنے کی کوشش کرتے ہیں ۔علامہ اقبالؔ کا عہد شاید اردو میں مابعد جدیدیت کا عہد نہیں کہلاتا لیکن شعوری یا لا شعوری طور پر ان کا فکری متن مابعد جدیدیت فکر کا متلاشی ہے اور اچھی طرح سے ان کے ہاں ایسے ڈسکورس نظر آتے ہیں جو کہ مابعد جدید فکر سے ربط کھاتے ہوئے نظر آتے ہیں ۔علامہ کی فکر کا سر چشمہ کیا ہے ، اردو اور فارسی شاعری کے علاوہ خطبات کے ساتھ ساتھ ہم ان کے خطوط کو بھی اس حوالے سے گنوا سکتے ہیں ۔ جہاں ہمیں تجزیہ کے بعد یہ بھی انکشاف ہوتے ہوئے نظر آتا ہے کہ ان کے ہاں متن میں معنی و مفہوم کے تناظر میں تکثیریت (Pluralism) ، لامرکزیت جو کبھی کبھی مرکزیت کے حوالے سے بھی متعین (جو ایک اور بحث ہو سکتی ہے)،آزاد تخلیقیت ،رنگا رنگی، بوقلمونی، غیر

یکسانیت اور آفاقی ہونے کے ساتھ ساتھ مقامیت وغیرہ جیسے اوصاف منکشف ہوتے ہیں، جو کہ مابعد جدیدیت کی فکر کا ڈسکورس Discourse بھی ہے۔اس تفکر کے حوالے سے پہلے چند ایک مثالیں علامہ کے کلام سے ناگزیر بنتی ہیں:

ے دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے!
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہو گا!
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپائیدار ہو گا[۱۵]

ان اشعار کے متن میں صارفینی تہذیب جھلکتی ہے۔مغرب کی مادی، سائنسی، تکنیکی اور تہذیبی برتری کی یہی زنجریں جن کی وجہ سے تیسری دنیا کو بے دست و پابنا رکھا۔مغرب کی اس ترقی اور توانائی کی حقیقت سے انکار نہیں جو ایک نشاۃ الثانیہ صورت میں سامنے آیا، اب اس نے فطرت کو مسخر کرنے اور مشینی طاقت کے ذریعے دنیا پر غلبہ حاصل کیا جس کے لئے اس نے جو چاہا کرلیا۔اب مغرب تسلط کے خواب میں دنیا کو شکار بنا بیٹھی، تو علامہ نے اس کا تجزیہ فکری اور منطقی طور پر کیا جس کا بیان ہم ان کے کلام میں مدلل طور پر اخذ کر سکتے ہیں۔علامہ نے یہ تجزیہ اپنے تمام تر کلام میں پیش کیا، خاص طور پر فارسی منظوم کلام ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' میں، یہاں سے یہ احساس ضرور ہوتا ہے کہ علامہ جس تصور انسان کی بات کرتے ہیں وہ

مہابیانیہ ہوتے بھی رد نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس میں پہلے مقامیت ہے پھر آفاقیت جس کا ہم آج خوب اور احسن طور پر عصری معنویت کے حوالے یاد کر سکتے ہیں۔ مابعد جدیدیت کے حوالے سے ''آزادی افکار'' کے تناظر میں ان کا یہ اردو منظوم کلام تفہیم کیجئے:

اس قوم میں ہے شوخئ اندیشہ خطرناک
جس قوم کے افراد ہوں ہر بند سے آزاد!
گو فکرِ خدا داد سے روشن ہے زمانہ
آزادئ افکار ہے ابلیس کی ایجاد ! [۱۶]

اس طرح کی اور کئی ساری مثالیں ہیں، جن کو ہم نئی قرات کے لئے صحیح ٹھہرا سکتے ہیں یعنی ان کے کلام میں اس حوالے سے آدم، تانیثیت، عورت اور اس کی حفاظت، عورت کی آزادی وغیرہ۔

مابعد جدیدیت کے ڈسکورس Discourse میں سب سے اہم نکتہ یہ بھی ہے کہ کیا ''روشن خیالی کا پروجیکٹ'' کامیاب ہے، یہ پروجیکٹ جو کہ اٹھارویں صدی کے فکر و نظریا اس دور کے اذہان نے امید پرور بنایا تھا کہ انسان ترقی کی طرف گامزن ہو، حالانکہ اس میں سائنس، اخلاقیات، قانون، ادب اور آرٹ کے تناظر میں پیش پیش تھا۔

اس روشن خیالی پروجیکٹ سے یہ توقع وابستہ تھی کہ ''فطری اور مادی وسائل پر

قدرت حاصل ہو جانے سے ذات اور کائنات کا عرفان بڑھے گا، عدل وانصاف اور اخلاق کا بول بالا ہو گا، امن وامان کا دور دورہ ہوگا اور انسان مسلسل ترقی کرتا جائے گا''۔ [۷۱]

اب اقبالؔ کے تصورانسان میں جس کو ہم ''مردمومن'' کے نام سے جانتے ہیں میں کس روشن خیالی کی بات ہوتی ہے اور اقبالؔ کا مردمومن تو عظمت آدم کے محور پر گھومتا ہوا بھی نظر آتا ہے یعنی اس کا ہر عنصر مردمومن ہی کی جھلک پیش کرتا ہے۔ اقبالؔ کا مردمومن نطشےؔ اور الجیلی کے تصورِانسان سے ذرامختلف ہی ہے، کیونکہ اقبال کا فکر جہاں قرآنی ہے وہی پر قرآنی تفکر کے حوالے ان شخصیات کا بھی گرویدہ ہے جو متصوفانہ ذہن کے لوگ تھے یعنی مولانا رومؔی کی فکر سے بھی شناسا ہے۔ اب Mysticism کے ڈسکورس میں دیکھیے تو اقبال کا فکر بلندیوں کو چھوتا ہوا نظر آتا ہے اور یہ Mysticism کن فکریات یا نظریات کو جنم دے بیٹھا ہے اس کا منظرنامہ ہمارے سامنے ضرور ظاہر ہے۔

اب اقبال کا مردمومن جب اپنے تین اہم مراحل اطاعت، ضبطِ نفس، نیابت الٰہی طے کرتا ہے تو اس کے اوصاف یوں ظاہر ہوتے ہیں:

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ
غالب وکار آفرین، کارکشا، کارساز

کیونکہ یہ وہ ''انسان'' ہے جو کہ جبر وقدر کے درمیان ہونے کے باوجود قوت حاصل کرنا چاہتا ہے، یہاں تک کہ تقدیر الٰہی خود ہی بن جاتا ہے:

؎ کافر ہے مسلمان ،تو نہ شاہی ، نہ فقیری
مومن ہے تو کرتا ہے فقیری میں بھی شاہی!
کافر ہے تو شمشیر پہ کرتا ہے بھروسا
مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی![۱۸]

اب ان متنوں کا تجزیہ کرے تو یہ ضرور ظاہر ہوتا نظر آتا ہے کہ اقبالؔ کے متون جہاں مادّی حقائق وتصورات سے تعلق رکھتے ہیں وہی پر ان میں روحانی یا اخلاقی اقدار کا بیش بہا خزانہ نظر آتا ہے۔اب اس حوالے سے بین المتون کا بھی احاط کرے تو وہاں پر ان کے جو فنی تکنیک کے لوازمات ملتے ہیں یعنی استعارے تلمیحات اور حوالات جو کہ اس کے زمان ومکان کا احاط کرتے ہیں، جس کے بارے میں بین المتونیت کے دانشوروں رولاں بارتھ ، جولیا کرسیٹوا کے افکار میں کہ ہر ادیب یا شاعر اپنے ماحول، تاریخ وثقافت، روایات اور نظام کے تعلق سے ہی اپنے فکر ونظر کا اظہار کرتے ہیں تو ضرور اقبال اس کے پابند رہے لیکن اس اسلامی ڈسکورس کو انہوں نے اس قدر واضح کیا کہ ایک انسان اپنی تاریخیت ، اپنی ثقافت اور تشخص کو کھوئے بغیر ارتقاء کے منازل طے کرتا ہے، جو اس بات کی غماز ہے کہ ہر فن کار اپنے زمان ومکان سے ماورا بھی ہوتا ہے۔

اقبالؔ کے تصور انسان کی تفہیم کبھی یہ بھی تھی کہ اقبال انسان کو برتر مانتا ہے کہ وہ اپنی طاقت کے بل پر سب سے بہتر ہے اور اس نکتے کو نطشےؔ کے فوق البشر Super Man کے مترادف ٹھہرایا گیا۔ ''اسرار خودی'' کا ترجمہ شائع ہوتے ہی ایسے نظریات سامنے آئے تو اقبالؔ نے نکلسن کو ایک خط کے جواب میں لکھا تھا کہ جب میرے ہاں تصور خودی کے خیالات منکشف ہو رہے تھے اس وقت میں نے نطشےؔ کو پڑھا بھی نہیں تھا۔ اقبالؔ خودی کے حوالے سے تصور انسان کا جو مفکرانہ اظہار کرتے ہیں وہ اپنے اندر ایک ایسا ڈسکورس رکھتا ہے جو فکر و نظر کے حوالے سے بہت بڑے کینوس پہ چھایا ہوا ہے اور جس کا ماخذ اسلامی تعلیمات ہے۔ انہوں نے اپنی فکر میں'' انسانیت'' کو جن عناصر کے طور پر واضح کیا اس میں احترام آدمی، خلق اور شفقت ہیں اور انسانی شفقت میں رحم و ترس داخل ہے، لیکن اسے انسان آپ کو دوسرے سے بہتر سمجھنے کے لئے نہیں بلکہ '' خدا ترسی'' کے لئے روا رکھتا ہے۔ موجودہ دور میں ہم عظمت انسان کے لئے جو بھی نظریات پیش کرتے ہیں وہ مہابیانیہ کی طرح خود بخود درد ہوتے ہوئے نظر آتے ہیں کیونکہ ان میں موجودہ زمانے کا مادّی التزام پیش کیا جاتا ہے، جہاں اقبالؔ نے عظمت انسان کے لئے ایک ایسا فکر پیش کیا کہ جس کے حوالے سے یہ انسان دوسروں کی نقالی کا شکار نہ ہو، کیونکہ اقبال اس ''انسان'' کی تشکیل میں کارفرما خودی، عشق، فقر اور حوصلہ و ہمت جیسے عناصر سے لیس دیکھنا چاہتا ہے۔

علامہ اقبالؔ کے انسان کامل کے سب سے بڑی خصوصیت حصول وتربیت خودی ہے، اگر چہ اس میں تعقل کا بڑا دخل ہے لیکن پہلے اس انسان کامل کو بہت سے اخلاقی مراحل طے کرنے پڑتے ہیں۔ اقبال کا مردمومن وہ ہے کہ جو کائنات کی کسی بھی قوت کو زیر کر سکتا ہے اور کسی بھی بلندی تک اس کی رسائی ہوتی ہے۔ اس حوالے سے مولانا صلاح الدین احمد لکھتے ہیں:

> ''یہ سعادت ساڑھے چھ سو برس کے بعد شاعرِ مشرق اقبال ہی کے حصّے میں آئی کہ اس نے رومی کے فکر فلک رس اور اس کی سیرت باصفا کے امتزاج سے ایک پیکرِ بے مثال تیار کیا، پھر اس کے سوزِ عشق سے اسے حرارت بہم پہنچائی...... اور وہ عشق جس کے فروغ سے کائنات روشن ہے اور وہ عمل جس کا تسلسل گردشِ ایام پر خندہ زن ہے اسی کو ارزانی ہوا ہے''۔ [۱۹]

اس اقتباس سے اہم ترین اور توجہ طلب ''عشق'' ہے، یعنی اقبال کے انسانِ کامل میں عشق ہی بنیاد ہے اور آخری بھی۔ یہاں تک ہم یہ بحث کر چکے آئے کہ اقبال کا تصورانسان کیا ہے یا نطشےؔ کے فوق البشرے کس قدر مختلف ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اقبالؔ کا تصورِانسان، مابعد جدیدیت کے تناظر میں کسی فکری اطلاق کا

تقاضا کرتا ہے یا نہیں۔ اقبالؔ کے ہاں ہم ابتداء ہی سے عظمت آدم کو لیکر خودی وغیرہ کے فکری عناصر پاتے ہیں اور اقبال خود اعتراف کرتے ہیں کہ ان کی فکر مشرق و مغرب کے اذہان سے بھی متاثر رہی ہے، جس میں ارتقائی ادوار کے حوالے سے تغّیر وتبدل بھی رونما ہوتا رہا۔ اقبالؔ سرسید تحریک سے بھی متاثر رہے، تو اس حوالے سے جو فکر وجود میں آیا، اسی فکر میں بعد کو ہم تغّیر پذیر پاتے ہیں۔ اسی طرح اقبالؔ کبھی رومانی تحریک سے متاثر تھے تو وڑزورتھؔ کے گرویدہ تھے اور ان ہی کی فکر میں بیشتر ابتدائی کلام تحریر کر ڈالا۔ ایک قدم آگے بڑھتے ہیں تو اقبالؔ کو ترقی پسند شعراء میں بھی شمار کیا جاتا ہے، دراصل ہم اقبال کو ان کی فکر کے حوالے سے مختلف ادوار میں مختلف پاتے ہیں جو کہ ایک فطرتی بات بھی ہے۔ اقبالؔ نے بعد کو سرسید کی فکر، رومانی فکر، مارکس کے نظریات وغیرہ کا تجزیہ کیا تو ایک اختراعی انداز ظاہر ہونے لگا، جس کا سرچشمہ قرآن وحدیث تھا۔ اقبال نے اگر کوئی نظریہ پیش کیا تو وہ نظریہ خودی ہے یا جس کو ہم انسان کامل سے مختلف نہیں ٹھہراتے جو کہ عظمت آدمی تصورِ انسان ہی کا ایک نظریہ ہے۔ اس نظریہ کی تنقید اس حوالے سے ہوئی کہ یہ نظریہ اس سے پیشتر بھی موجود تھا نہ کہ اس حوالے سے کہ یہ نظریہ کل نہیں ہے۔ مابعد جدیدیت اس نظریہ سے کیا تقاضا کرسکتی ہے، شاید یہی کہ یہ نظریہ کوئی کل نظریہ نہیں ہوسکتا تو اس کو ردتشکیل Deconstruct کر کے اس کے نئے معنی ومفہوم میں پیش کیے جائے۔ اقبال مرد

مومن کے لئے تین اہم مراحل کوضروری ٹھہراتے ہیں جن میں اطاعت ،ضبط نفس اور تیسرا مرحلہ نیابت الٰہی ہے۔اقبال اس بات میں یقین رکھتے ہیں کہ میرا انسانِ کامل، یہ نتیجہ ظاہر کرتا ہے:

ے ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ
غالب وکار آفرین،کار کشا کارساز

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہر ایک انسان ان مراحل کو طے کر کے انسانِ کامل بن سکتا ہے، اگر بن سکتا ہے تو وہ کیا ہوگا،یعنی اسلامی فکر میں ہم اسے مومن کہہ سکتے ہیں۔علامہ اقبالؔ اس حوالے سے مولانا رومیؔ کا سہارا لیتے ہیں اور ''اسرارخودی'' کی ابتداء میں رقمطراز ہیں:

ے دی شیخ باچراغ ھمی گشت گرد شہر
کزدام و ددملولم وانسانم آرزوست

ہوسکتا ہے،علامہ کا مردمومن ظاہر نہیں ہوا یا اگر ہوبھی گیا تو پھر یہ سوال اٹھتا ہے کہ اس کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ ہوگا وغیرہ وغیرہ ،توکسی صورت میں یہ تصور اسلامی ڈسکورس سے کوئی الگ حکم نہیں نکالتا،کیا یہ مردکامل ضرور آئے گا اور کون ہوگا۔اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ''مردکامل'' کا تصور ایک مثالی انسان کانقش پیش کرتا ہے جو ابھی تک عالم وجود میں نہیں آیا تو ایک مشکل یہ کھڑی ہوجاتی ہے کہ کیا وہ ایک ایسے انسان

کا انتظار کررہا ہے، جسے ہم اسلامی تناظر میں ''مہدی موعود'' کی اصطلاح سے یاد کرتے ہیں (واضح رہے کہ علامہ نے نطشے کا فوق البشر سے استفادہ ہونے سے انکار کیا تھا، مگر کئی سارے مغربی اذہان سے وہ اس تناظر میں متاثر تھے)۔ حالانکہ اقبال نے بھی اپنے کلام یا تحریروں میں اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ جیسے ابن خلدون نے ان حدیثوں کو جن میں ''مہدی'' کی آمد کا تصور ملتا ہے، کمزور قرار دیا اور اقبال کے ہاں بھی ایسے افکار ملتے ہیں۔ اقبال کے ہاں اس سلسلے میں مزید ان تصورات کا بھی دخل ملتا ہے کہ مسلمانوں میں ایک ایسی شخصیت ضرور پیدا ہوگی جو دنیا کے لئے نجات لے کر آئی گی۔ اس طرح کے خیالات کہیں نہ کہیں اسلامی فکر کے حوالے تاریخی ڈسکورس یا اسلامی تعلیم کے تحت الجھن پیدا کرسکتا ہے جو ایک اور بحث ہوسکتی ہے اس طرح سے یہ سوال ضرور اٹھتا ہے کہ اقبال کا تصور انسان کن نظریوں کی دین ہے اور کیا ایسے نظریات مابعد جدیدیت کے اطلاق کے ہاں صحیح ٹھہرتے ہیں۔ کیونکہ اقبال ایسے انسان کا تصور پیش کرتا ہے جو تاریخی عمل میں کارفرما اور کار آفرین ہے اور وہ اس تاریخ کی تخلیق میں خدا کا ہم کار ہے۔ اقبال کے ہاں یہ تصور انسان ایک مشرقی تصور انسان کا ہیولیٰ پیش کرتا ہے، جس میں اسلامی فکر کا دخل ہے اور شاید اس کی سرحدیں بھی اسلامی نظام کے پھیلی ہوئی نظر آتی ہے۔ اس طرح سے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ علامہ کے ''تصور انسان'' کو مابعد جدیدیت کی فکر کے حوالے سے کئی سطحوں پر کھا اور جانچا جاسکتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ گوپی چند نارنگ، ترقی پسند، جدیدیت اور مابعد جدیدیت (منتخب مضامین) ،ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڈھ، سنہ اشاعت ۱۱فروری ۲۰۰۴ء، ص۔۵۶۰۔

۲۔ ماہنامہ (اردو دنیا) مابعد جدید تنقید: پس منظر و پیش منظر، مضمون از پروفیسر قدوس جاوید، دہلی، اکتوبر ۲۰۱۵، ص۔۳۰۔

۳۔ بحوالہ: گوپی چند نارنگ، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی، دسمبر ۱۹۹۳ء ص۔۵۲۹۔۵۲۸۔

۴۔ ایضاً، ص۔۵۳۱۔۵۳۰۔

۵۔ بحوالہ: گوپی چند نارنگ، ترقی پسند، جدیدیت اور مابعد جدیدیت، ص۔۵۷۵۔

۶۔ ایضاً، ص۔۵۶۵۔

۷۔ گوپی چند نارنگ، ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات، ص۔۵۴۳۔۵۴۲۔

۸۔ ڈاکٹر الطاف انجم، اردو میں مابعد جدید تنقید (اطلاقی مثالیں، مسائل وممکنات)، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی، سنہ اشاعت ۲۰۱۴، ص۔۱۹۵۔

۹۔ ایضاً، ص۔۱۹۷۔

۱۰۔ ایضاً، ص۔۱۹۸۔

۱۱۔ ایضا،ص۔۱۹۹۔۱۹۸۔

۱۲۔ سید نذیر نیازی، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، اسلامک بک فاونڈیشن، نئی دہلی، سنہ اشاعت ۲۰۰۲ء، ص۔۴۱

۱۳۔ کلیات (فارسی) پیام مشرق (لالہ طور) ص۔۱۹۸۔

۱۴۔ کلیات (اردو) بال جبریل (فرشتے آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں) ص۔۴۳۲۔

۱۵۔ کلیات (اردو) بانگ درا، مارچ ۱۹۰۷ء (غزلیات) ص۔۱۴۱۔

۱۶۔ کلیات (اردو) بال جبریل (آزادیٔ افکار) ص۔۱۶۸۔

۱۷۔ گوپی چند نارنگ، ترقی پسند، جدیدیت اور مابعد جدیدیت، ص۔۵۶۸۔

۱۸۔ کلیات (اردو) بال جبریل، غزلیات، ص۔۳۲۷۔

۱۹۔ بحوالہ: ڈاکٹر وزیر آغا، تصورات عشق وخرد، ص۔۱۸۰۔۱۷۹۔

﴿باب پنجم﴾

حاصل بحث

اقبالؔ کا فکر وفلسفہ وقت کے ساتھ ساتھ ارتقائی شکل اختیار کرتا گیا، جس کی بنا پر ہم ان کے افکار ونظریات میں تغیر پاتے ہیں، جس کا انکشاف ان کے ابتدائی کلام سے لیکر آخری دور کے کلام کے علاوہ متروک شعری کلام سے بھی ہوتا ہے۔ان کے ذہنی ارتقا میں بہت سارے وجوہات حامل ہے جن میں مشرق ومغرب کی چند شخصیات کے علاوہ قدیم وجدید علمی وادبی تحریکیں اور بالخصوص چند اسلامی تحریکیں گنوای جاسکتی ہیں۔اقبالؔ کے فکری ارتقا کو سمجھنے کے لیے ان کی زندگی کو کئی ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ جیسے کہ بانگ درا، بال جبریل،ضرب کلیم، ارمغان حجاز کے ساتھ ساتھ زبورعجم، اسرارورموز، پیام مشرق، ارمغان حجاز (فارسی)، جاویدنامہ، مثنوی مسافر پس چہ بایداوراسی طرح منثور کلام جن میں خطبات اور مکتوبات شامل ہیں کو ان کے تخلیقی زمان ومکان کے حوالے سے مطالعے میں لانا بہت ضروری ہیں۔ جس میں بالخصوص ان کی تصنیفی زندگی کو سفر یورپ کے حوالے سے تجزیہ میں لانا بھی اہم ہے۔

اقبالؔ کی یہ انفرادی حیثیت ہے کہ انہوں نے کسی بھی نظریہ کو جزوی طور پر تجزیہ میں نہیں لایا بلکہ انہوں نے کلی طور پر تجزیہ کر کے اہم نظریات بہم پہنچایے۔اس

ضمن میں ان کے نظریہ حب الوطنی یا نظریہ قومیت ہی کو لیا جائے تو ان کے ہاں ان تصورات نے آفاقی نوعیت اختیار کر لی۔اس حقیقت سے انکار نہیں کہ سفر یورپ کے دوران علامہ نے تلخ حقائق کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا تھا اور یورپ سے واپسی کے بعد وطن پرستی اور قوم پرستی جیسے رجحانات سے اختلاف کیا تھا، حالانکہ اقبالؔ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ دو عالمگیر جنگیں ان ہی تصورات کی دین رہی ہیں۔اسی طرح اقبالؔ اس حقیقت سے بھی آشنا ہو چکے تھے کہ انسان کی روحانی زندگی اس کی مادی اور جسمانی ضروریات کی تکمیل کے بغیر مکمل نہیں اور اس بات میں بھی دو رائے نہیں کہ معاشی تاریخ انسان کی عقلی تاریخ ہے، لیکن اس مادی ترقی کے ساتھ ساتھ اقبال نے روحانی اقدار کی بھی تلقین کی یہی وجہ ہے کہ وہ فکر و فلسفہ کے نظریوں کو سراہتے بھی ہے اور تنقید بھی کرتے ہیں۔ چنانچہ اقبالؔ اس نتیجے پر بھی پہنچتے ہیں کہ مشرق نے روحانیت کی پرورش کی اور دنیاوی ترقی میں پیچھے رہ گیا اور مغرب نے مادیت کی پرورش کی اور روحانیت سے ہاتھ دھو بیٹھا۔اقبالؔ کے فکری نظام کا ماخذ دین اسلام رہا ہے، اسی نظا حیات کو مدنظر رکھتے ہوئے انہوں نے اپنے نظریات بہم پہنچائے۔اس سلسلے میں اگر دیکھا جائے تو اقبال اس حقیقت سے واقف تھے کہ جدید مملکت کا سیاسی نظام مذہب کے معاملے میں کوئی دلچسپی لینے کی ضرورت نہیں سمجھتا کہ ارکان مذہب کیا ہے اور وکن مذہبی اصول و شرائط کے پابند ہیں، جس سے یہ نتائج برآمد ہوئے کہ جدید

سیاسی نظام نے اخلاقی بندشوں سے بھی اپنے وجود کو صبرا کرلیا۔ اقبال نے اس نظریہ کے رہنما لارڈ میکاوؔلی اور مارٹن لوتھؔر کو ذمہ دار ٹھہرایا، جن کا یہ تصور تھا کہ سیاست کو صرف مادیت سے تعلق اور مذہب کو روحانیت سے تعلق ہے۔

علامہ اقبالؔ کے فکری ابعاد نمایاں ہیں، اس فکر کا انکشاف ان کے منظوم ومنثور متن دونوں سے ہوتا ہے۔ حالانکہ علامہ پہلے ایک ممتاز شاعر کی حیثیت رکھتے ہیں اوراس کے ساتھ ساتھ ایک فلسفی ہونے کا شرف بھی انہیں حاصل ہے، اسی سبب انہیں بیک وقت ہم ایک بڑے شاعر اور ایک فلسفی کے نام سے جانتے ہیں۔ علامہ اقبالؔ نے جہاں اپنے فکر ونظر کی تعمیر وتشکیل کے لئے قرآن وسنت سے فیض حاصل کیا وہی اس حقیقت میں دورائے نہیں کہ علامہ مشرق ومغرب کے قدیم وجدید فکر وفن یا علم وادب سے خوب مستفید ہوئے ہیں۔ علامہ چونکہ فکر و فلسفہ کے اعتبار سے نہ ہی مغرب سے مرعوب ہوئے اور نہ ہی مشرق سے اور یہی ان کی شان بھی ہے، جس کی وجہ صرف یہ ہوسکتی ہے کہ انہوں نے تمام تر فکری وفلسفی نظریوں کا تجزیہ اسلامی فکریات کے بل پر کیا اور ان کے ہاں اس طرح سے ایک انفرادی منہاج نظر آتا ہے۔

فکرِ اقبال کا جائزہ لیتے ہوئے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ جس زمان ومکان میں انہوں نے اپنا پیغام پیش کیا، آج اتنا طویل عرصہ گذرنے کے بعد بھی ان کے افکار اپنی جگہ مسلم ہیں اور دورجدید کے حوالے سے اپنی معنویت کے ساتھ نمایاں نظر

آتے ہیں۔ حالانکہ ان کے پیغام کا آفاقی ہونا ہمیشہ ایک سنجیدہ مسلے کی طرح بحث ومباحث کا موجب بنا۔ اس میں دورائے نہیں کہ علامہ فکروفن کے حوالے سے اسلامی فکریات کے باوجود مشرق ومغرب سے بھی خوب مستفیض ہوئے، یہاں تک کہ ان کے ہاں فکری ارتقاء کے حوالے سے نت نئے نظریات اختراعی شکل وصورت میں سامنے آئے۔ علامہ اقبال نے فکری ارتقاء کے حوالے سے جن نظریات کی بعد میں تردید کی حالانکہ ابتدا میں ان نظریات کے خود حامل نظر آتے ہیں۔ اس ضمن میں زندگی کے آخری دور میں اس حقیقت کو تسلیم کر چکے تھے کہ انسانیت کے تمام تر مسئلوں کا حل اسلامی نظام حیات میں پنہاں ہیں اور یہی سے ان کے فکر وفلسفہ کے آفاقی ہونے کی دلیل بھی واضح ہو جاتی ہے۔

اس حقیقت سے انکار نہیں کہ علامہ کے کلام میں چونکہ کئی قسم کے فلسفیانہ خیالات موجود ہیں، لیکن جس فکر ونظر کے سبب انہیں شہرت ابدی نصیب ہوئی اور جوان کے تمام تر نظریات کی بنیاد بھی ہے وہ ان کا نظریہ ''فلسفۂ خودی'' ہے۔ اس فلسفہ کے حوالے سے انسان کی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے اور انسان کو مفید اور پیداواری بنانے کی طرف گامزن کیا۔ اس نظریہ کے ذریعے علامہ نے فرد میں عرفانِ ذات، احساسِ شخصیت اور اس کی انسانی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے کی ایک بہت بڑی کوشش کی ہے یہاں تک کہ اس نظریہ کے تحت فرد کا کسی خاص نسل، کسی خطے

یا کسی مذہب سے مختص ہونے میں کسی قسم کا افتراق نہیں۔ اس فلسفہ کے تجزیہ کے بعد یہی منکشف ہوتا ہے کہ یہ نظریہ دراصل انسان اور اس میں مضمر توانائیوں کے تحت جلوہ گر ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔ اقبالؔ ہر فرد کی توجہ ان توانائیوں کے لامحدود امکانات کی طرف متوجہ کراتے ہیں تاکہ انسان صحیح معنوں میں نیابت الٰہیہ کے منصب جلیہ پر فائز ہوکر اپنے وظائف حیاتِ جاوداں سرانجام دے سکیں اور اپنے آپ کو مستقبل کے لیے تیار کرئے جہاں سے حیات جاوداں اس کی منتظر ہے۔ علامہ اپنے فارسی کلام کے توسط سے ''اسرار خودی'' میں اس حقیقت کا انکشاف کرتے ہیں کہ نظام عالم کا انحصار خودی پر ہے اور بنی نوع انسان سے مخاطب ہوکر اس شعر کے حوالے سے اپنے فکری خیالات کا اظہار کرتے ہیں:

؎ پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است
ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است

علامہ اقبال ''انسانیت'' کے شاعر ہیں، ان کے فکری نظام میں انسان دوستی اور احترام آدمیت بدرجہ اتم موجود ہے۔ حالانکہ ان کے ہاں یہ جذبہ ابتداہی سے موجود تھا، ابتدائی کلام کے حوالے سے جو کہ متروک ہے اور ''باقیات اقبال'' میں شامل ہیں سے یہ شعر تفہم کر سکتے ہیں:

؎ بیابانوں میں اے دل اہل دل کی جستجو کیسی
کریں جو پیار انسان سے وہی اللہ والے ہیں

اقبالؔ نے چونکہ انسان کی عظمت کو اپنے فکری نظام میں ایک نظریہ کے تحت پیش کیا، کائنات میں انسان کے بلند مقام و منصب اور اس کی لامحدود تخلیقی صلاحیتوں کا اپنے منظوم و منثور کلام میں جا بجا ذکر کیا ہے۔ اس حوالے سے اگر ان کے منظوم کلام سے ''انسان اور بزم قدرت'' کا مطالعہ کرے تو ''انسان'' اور ''بزم قدرت'' کی مکالمہ بازی قابل توجہ ہے، اسی سلسلے میں نظم ''انسان'' سے انسان کی صلاحیتوں کے راز یوں منکشف کرتا ہے:

؎ رفتار کی لذت کا احساس نہیں اس کو
فطرت ہی صنوبر کی محرومِ تمنا ہے!

☆☆☆

تسلیم کی خوگر ہے جو چیز ہے دنیا میں
انسان کی ہر قوت، سرگرمِ تقاضا ہے!

انسان کی رفعت و عظمت کا اقبالؔ جاوید نامہ میں ''خلافت آدم'' کے عنوان سے کچھ یوں ذکر کرتے ہیں:

؎ برتر از گردوں مقامِ آدم است
اصلِ تہذیب احترامِ آدم است

انسان کی عظمت کا پیغام اقبالؔ کے ہاں نطشےؔ کے نظریہ فوق البشر یا (Super Man) سے بہتر ہے، کیونکہ نطشےؔ کے اس نظریہ میں مادیت کا غلبہ ظاہر ہے جو کہ بالکل ڈارون کے تصورات سے ہم آہنگ ہے۔ اقبالؔ نے جہاں مادی ضروریات پر زور دیا وہی پر اخلاقی یا روحانی اقدار کو زائل ہونے سے بچانے کی تلقین کی ہے تا کہ اس انسان کا وجود سامنے آئے جو تمام تر انسانیت کے لیے باعث امن ہو۔ اس سلسلے میں اگر علامہ کے انگریزی خطبات (The Reconstruction) کے پیش لفظ کا مطالعہ کرے تو وہاں پر القرآن سے مستفید ہو کر علامہ ''مَا خَلۡقُکُمۡ وَلَا بَعۡثُکُمۡ اِلَّا کَنَفۡسٍ وَّاحِدَۃٍ '' کا حوالہ دیکر اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اگر انسان کی وحدت کا نظریہ قبول کیا جائے تو پوری دنیا میں وحدت کا منظر عام ہوگا، کیونکہ اس نظریہ کے تحت تمام تر نسلی تفاخر کا خاتمہ ہو سکتا ہے جو کہ آفاقی نوعیت کی ایک واضح دلیل بھی ہے اور یہاں سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ علامہ اقبال اسلامی فکر سے کس قدر فیض یاب تھے۔ اقبالؔ کے تصور وطنیت کے سلسلے میں یہ منکشف ہوتا ہے کہ ان کے ہاں وحدتِ انسانی کا تصور اور انسانیت کی خدمت کا نصب العین ابتدا ہی سے موجود تھا۔ اس حقیقت سے انکار محال ہے کہ ان کے فکری ارتقاء کے حوالے سے زندگی کے مختلف ادوار میں یہی جذبہ اور نصب العین اپنے اظہار و تکمیل کے لیے مختلف صورتیں اختیار کرتا گیا اور فکری ارتقاء کے نتیجے میں ان کے نظریات تغیر و تبدل پذیر

رہے۔اس سلسلے میں ان کے ابتدائی دور کی شاعری میں حب الوطنی کے جذبے نے ماحول اور عصری حالات کے زیر اثر ہندوستانی قومیت اور وطنیت کا روپ دھار لیا، بعد میں جب علامہ اس حقیقت سے واقف ہوئے کہ وطنیت کے اس محدود اور مہلک تصور نے تضادات پیدا کیے تو انہوں نے اس نظریہ کی تکمیل کے لیے اسلام کی آفاقیت کا سہارا لیا، واضح رہے کہ فکر ونظر کا مرکز وہی رہا لیکن اس نظریہ کے دائرے سے وسیع تر ہوتے گئے۔ اقبالؔ ہندوستان سے کس قدر محبت کرتے رہے اس سلسلے میں منظوم کلام ہمالہ، ابر کہسار، ایک آرزو، رخصت اے بزم جہاں وغیرہ کے ان کے فارسی منظوم کلام کا مطالعہ بھی قابل غور ہے۔جن میں ہندوستان کے فطرتی نظارے عیاں ہیں۔اردو منظوم کلام ہی سے ''ترانہ ہندی'' اور ''ہندوستانی بچوں کا قومی گیت'' اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے جن میں حب الوطنی کی دلیل واضح ہے، جیسے کہ علامہ نے فرمایا:

؎ سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا
ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا!

ان ہی افکار کا انکشاف ''ہندوستانی بچوں کا قومی گیت'' کی نظم سے یوں ہوتا ہے:

؎ رفعت ہے جس زمین کی بام فلک کا زینا
جنت کی زندگی ہے جس کی فضا میں جینا
میرا وطن وہی ہے، میرا وطن وہی ہے

اور ''ترانہ ہندی'' کا یہ شعر قابل تحسین ہے:

؎ مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا
ہندی ہیں ہم، وطن ہے ہندوستان ہمارا

یہاں تک فارسی منظوم کلام سے بھی اس سلسلے کو دیکھا جاسکتا ہے اور ''جاوید نامہ'' سے یہ کلام:

؎ اندرونِ او دو طاغوتِ کہن
روحِ قومے کشتہ از بہر دوتن!
جعفؔر از بنگال وصادق از دکن
ننگِ آدم، ننگِ دیں، ننگِ وطن!

اشعار کے متن سے ہندوستان کی تاریخ کا المیہ پیش کیا گیا ہے، یعنی اقبالؔ ہندوستان کے غدار بنگال کے جعفؔر اور دکن کے صادق کا ذکر کرتا ہے۔ اسی فکری ہم آہنگی کے حوالے سے ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' سے شعر:

؎ اے ہمالہ! اے اطک! اے رودِ گنگ
زیستن تا کے چناں بے آب و رنگ؟

حالانکہ ابتدائی دور کے کلام میں ''ترانہ ہندی'' اگر چہ نیشلزم Nationalism کا مظہر ہے، لیکن آخری دور میں علامہ نے جب ''قوم وملت'' کا مفہوم پیش کیا تو اس وقت بھی

وطن کے متعلق ان کے وہی تاثرات تھے۔علامہ یہ واضح کر چکے تھے کہ ملت کا لفظ قوم کے معنی میں استعمال کر کے انہوں نے اپنے نظریات تبدیل نہیں کیے بلکہ علامہ اس بات میں یقین رکھتے تھے کہ اسلام عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی اور اساسی انقلاب چاہتا ہے، جو بنا کسی تفرق کے خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔اس نکتہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ توجہ دلاتے ہیں کہ امت کی اساس انسانیت پر ہونی چاہیے نہ کہ قومیت پر۔علامہ نے چونکہ ''نیا شوالہ'' بھی تحریر کی اور ''صقلیہ'' کے ساتھ ساتھ ''بلاد اسلامیہ'' بھی۔جب تینوں منظوم کلام کا تجزیہ کرتے ہیں تو وہاں سے مشترک جذبات ابھرتے ہوئے نظر آتے ہیں،اگرچہ پس منظر میں یہ تینوں نظمیں مختلف ہیں۔علامہ نے نظم ''وطنیت'' میں وطن کو بحیثیت ایک سیاسی تصور کے طور پر پیش کیا اور یہاں سے علامہ اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ وطنیت کا نظریہ علاحدگی پسند کے مترادف ہے اور یہ زمانہ حاضرہ کی اختراع ہے اور عسکری قومیت کا وجود میں آنا ہی جنگ وجدل کا سبب بھی ہے۔علامہ اقبال نے اس فکر کے حوالے سے مغرب سے بیزار ہو کر فرمایا تھا:

؎ آں چناں قطع اخوت کردہ اند
بروطن تعمیر ملت کردہ اند
تاوطن راشمعِ محفل ساختند
نوعِ انسان را قبائل ساختند

علامہ مزید Stray Reflections میں فرماتے ہیں:

''قومیت کا تصور یقیناً قوموں کی نشو ونما میں ایک صحت مند عامل کی حیثیت رکھتا ہے۔لیکن جذبۂ قومیت مائل بہ افراط ہوتا ہے اور جب یہ حد سے متجاوز ہو جاتا ہے تو اس میں فن اور ادب کا وسیع تر انسانی مقاصد کو ختم کر دینے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے''۔

علامہ کے فکر و نظر کا جب تجزیہ کرتے ہیں تو آفاقی نوعیت کا پیغام پیش پیش ہے، اس حوالے سے انہوں نے مارکسؔ کے اس نظریہ کا بھی رد کیا جس میں مارکس نے اس بات پر زور دیا تھا کہ جدید سرمایہ داری کا جو عمل اور نفسیاتی تجزیہ ہونا چاہیے اس کے اصول سائنٹفک رنگ کے ہونا لازمی ہے، حالانکہ اس نظریہ کو بعد میں دنیا کے کئی مفکرین نے بھی اختلاف کر کے رد کیا۔اس ضمن میں مارکسؔ کے متعلق علامہ نے فرمایا تھا:

ؔ صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیلؑ
یعنی آں پیغمبر ے بے جبرئیل
زا نکہ حق و باطل او مضمراست
قلب او مومن دماغش کا فراست

علامہ اقبال دنیا کے جوانوں سے مخاطب ہوکر انہیں حوصلہ شکنی کے بجائے حوصلہ عطا کرتے ہوئے کہہ اُٹھتے ہیں:

؎ عقابی روح جب بیدار ہوتی ہے جوانوں میں
نظر آتی ہے ان کو اپنی منزل آسمانوں میں

اس طرح سے بال جبریل کی نظم ''جاوید کے نام'' میں فرماتے ہیں:

؎ دیارِ عشق میں اپنا مقام پیدا کر!
نیاز مانہ، نئے صبح وشام پیدا کر

علامہ کے افکار میں ''عورت'' کے موضوع پر کئی ساری نظمیں تحریر ہوئی ہیں۔جن میں عورت کی تعلیم، پردہ ،آزادی اور اس کی بنیادی ذمہ داریوں کے بارے میں خیالات کا اظہار کیا گیا ہے ،حالانکہ اس قسم کے موضوعات ان کے انگریزی خطبات میں بھی قابل توجہ ٹھہرتے ہیں۔

اقبالؔ ایک اچھے فن کار تسلیم کیے جاتے ہیں ،نقادوں کے تجزیے سے یہ انکشاف ہوتا ہے کہ اقبالؔ فنی لوازمات کے حوالے سے قوی نظر آتے ہیں ۔اقبالؔ سب سے پہلے ایک رومانی شاعر ہے اوران کی رومانیت پسندی میں بھی فکری پیغام موجود ہیں ۔ان کے کلام کا بغور مطالعہ کرتے ہیں تو شاعری کی نئ نئ ٹکانیک سے اردو ادب کوآراستہ کرتے ہیں ۔ان کے کلام میں استعارات اور علامتوں کا جو اطلاق

ہوا ہے وہ ضرور اختراعی عملی ہے اسی طرح ان کے شعری کلام میں جو ڈرامائی عناصر موجود ہیں وہ ڈرامائی تخلیق کی غماز ہے جس میں خاص طور پر ان کے شاہکار ''جاوید نامہ'' کو گنوایا جاسکتا ہے۔ ان کے شعری کلام میں موسیقیت اور خوش آہنگی بدرجہ اتم موجود ہیں ۔ اسی طرح جس اسلوب کا انہوں نے شاعری میں اطلاق کیا وہ قابل ستائش ہے، شاید ان ہی وجوہات کی بنا پر اقبالؔ کے کلام کو لسانیاتی تجزیہ میں لانے کی پہل کی جارہی ہے جیسے کہ مسعود حسین خان اور پروفیسر مرزا خلیل احمد بیگ نے ان کی ایک دلکش نظم ''ایک شام'' کو متن کے حوالے سے اسلوبیاتی قرأت میں لایا ہے ۔ اقبال کے کلام کا سے تجزیہ دنیا کے بڑے ادیبوں کے ساتھ نہ صرف موضوعاتی حوالے سے کیا جاتا ہے بلکہ لسانیاتی تجزیہ میں بھی ان کے کلام کو تقابل میں لایا جاتا ہے جس سے یہ نتیجہ بھی اخذ ہوتا ہے کہ ان کا کلام آفاقی ہونے پر دل کرتا ہے۔

کتابیات

نمبرشمار	مصنف/مرتب	کتاب	ناشر	سنہ اشاعت
۱۔	آل احمد سرور، پروفیسر	اقبال اور اردو نظم	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیوسٹی سرینگر	۲۰۰۷ء
۲۔	آل احمد سرور، پروفیسر	جدید دنیا میں اسلام مسائل اور امکانات	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیوسٹی سرینگر	۱۹۸۳ء
۳۔	آل احمد سرور، پروفیسر	اردو شعریات	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیوسٹی سرینگر	۱۹۸۷ء
۴۔	ابوسعید نورالدین	اسلام تصوف اور اقبال	اقبال اکادمی لاہور	۱۹۷۷ء
۵۔	ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر	اقبال اور مسلکِ تصوف	اقبال اکادمی پاکستان	۱۹۷۷ء
۶۔	ابوالحسن علی ندوی	نقوش اقبال	سروسز بک کلب، راولپنڈی	۱۹۷۸ء
۷۔	افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر	عروجِ اقبال	بزم اقبال، لاہور	۱۹۸۷ء
۸۔	اسرار احمد، ڈاکٹر	علامہ اقبال اور ہم	اریب پبلکیشنز، نئی دہلی	۲۰۱۳ء
۹۔	اقبال، علامہ	کلیاتِ اقبال	اعتقاد پبلشنگ ہاوس، دہلی	۱۹۹۵ء
۱۰۔	اقبال، محمد	کلیاتِ اقبال (فارسی)	دہلی اعتقاد پبلشنگ ہاوس	۱۹۸۶ء
۱۱۔	احمد، کلیم الدین	اقبال ایک مطالعہ	کتب خانہ انجمن ترقی اردو	۱۹۷۹ء
۱۲۔	الطاف انجم، ڈاکٹر	اردو میں مابعد جدید تنقید	ایجوکیشنل پبلشنگ ہاوس دہلی،	۲۰۱۴ء
۱۳۔	بشیر احمد ڈار	انوارِ اقبال	اقبال اکادمی پاکستان، لاہور	۱۹۷۷ء

مصنف	کتاب	ناشر	سال
۱۴۔ بشیر احمد نحوی، ڈاکٹر	مسائل تصوف اور اقبال	ادارہ علم و ادب بیج بہاڑہ کشمیر	۲۰۰۱ء
۱۵۔ بشیر احمد نحوی، ڈاکٹر	اقبال عرفان کی آواز	ادارہ ترقی علم و ادب بیج بہاڑہ کشمیر	۲۰۰۲ء
۱۶۔ بشیر احمد نحوی، ڈاکٹر	حکیم مشرق	اقبال اکیڈمی سرینگر	۱۹۸۹ء
۱۷۔ بشیر احمد نحوی، ڈاکٹر	وحدت الوجود اور اقبال	جے کے آفسٹ دہلی	۱۹۹۲ء
۱۸۔ بشیر احمد نحوی، ڈاکٹر	اقبالیات گذشتہ دس سال	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سرینگر	۲۰۰۴ء
۱۹۔ بقا، محمد شریف	خطبات اقبال ایک جائزہ	سرینگر، گلشن پبلشرز	۱۹۹۶ء
۲۰۔ بہار، الہ آبادی	اوصافِ اقبال	دہلی، چمن بل ڈپو	۱۹۸۱ء
۲۱۔ تسکینہ فاضل، ڈاکٹر	اقبال نقش ہائے رنگ رنگ	فاضل پبلی کیشنز سرینگر	۲۰۰۴ء
۲۲۔ تسکینہ فاضل، ڈاکٹر	اقبال اور عظمتِ آدم	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سرینگر	۲۰۱۳ء
۲۳۔ تسکینہ فاضل، ڈاکٹر	اقبال اور مطالعاتِ اقبال	فاضل پبلی کیشنز سرینگر	۲۰۰۷ء
۲۴۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر	زندہ رود	شیخ غلام حسین اینڈ سنز، لاہور	۱۹۸۹ء
۲۵۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر	مئے لالہ فام	ایضاً	۱۹۸۹ء
۲۶۔ جیلانی کامران	اقبال اور ہمارا عہد	مکتبہ عالیہ، لاہور	۱۹۷۷ء
۲۷۔ حسین، الطاف	اقبال اور اسلامی معاشرہ	گلشن پبلشرز مدینہ چوک سرینگر	۱۹۹۵ء
۲۸۔ حیات، عامر حسینی، ڈاکٹر	اقبال اور مابعد التاریخ	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سرینگر	۱۹۹۶ء
۲۹۔ خالد علوی	اقبال اور احیائے دین	مکتبہ علمیہ لاہور	۱۹۷۱ء

۳۰۔ خان، یوسف حسین　روحِ اقبال　دکن حیدرآباد اعظم گڑھ　۱۹۷۱ء

۳۱۔ خلیفہ، عبدالحکیم　فکر اقبال　علی گڑھ ایجوکیشنل بک ہاوس　۱۹۷۰ء

۳۲۔ خواجہ حمید یزدانی، ڈاکٹر　شرح مثنوی مسافر پس چہ باید　سنگ میل پبلی کیشنز　۲۰۰۴ء

۳۳۔ رحیم، بخش شاہین، ڈاکٹر　اوراقِ گم گشتہ　اسلامک پبلی کیشنز، لاہور　۱۹۷۵ء

۳۴۔ رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر　تصانیف اقبال کا تحقیقی وتوضیحی مطالعہ　اقبال اکادمی، لاہور　۱۹۲۸ء

۳۵۔ رشید احمد، پروفیسر　مسلمانوں کے سیاسی افکار　ادارہ ثقافت اسلامیہ　۱۹۸۸ء

۳۶۔ سلیم اختر، پروفیسر　فکر اقبال کے منور گوشے　سنگِ میل، لاہور　۱۹۷۷ء

۳۷۔ سمیع اللہ قریشی　موضوعاتِ فکرِ اقبال　اقبال اکادمی پاکستان　۱۹۹۶ء

۳۸۔ سعید، احمد اکبرآبادی　خطباتِ اقبال پر ایک نظر　اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سرینگر　۱۹۸۳ء

۳۹۔ سعید اختر درانی، ڈاکٹر　نوادرِ اقبال یورپ میں　انجمن ترقی اردو (ہندی) نئی دہلی　۲۰۰۳ء

۴۰۔ سہیل، محمد عمر　خطباتِ اقبال نئے تناظر میں　دارلفکر لاہور　۱۹۹۶ء

۴۱۔ سید، صادق علی، ڈاکٹر　اقبال کے اردو کلام کی مبوط مرنگ　قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان نئی دہلی　۲۰۰۵ء

۴۲۔ سیال، طالب حسین　اقبال اور انسان دوستی　اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس　۲۰۰۳ء

۴۳۔ شیخ انور　اقبال ایک اسلام شکن شاعر　دی پرنسپلٹی پبلشرز　۲۰۰۰ء

۴۴۔ شجاع الدین فاروقی، ڈاکٹر　معاصر اسلامی تحریکات اور فکر اقبال　تخلیق کار پبلشرز دہلی　۱۹۹۹ء

مصنف	کتاب	ناشر	سال
۴۵۔ شفیق الرحمٰن ہاشمی	اقبال کا تصورِ دین	فیروز سنز، لاہور	۱۹۸۷ء
۴۶۔ شیخ اشرف	مقالاتِ اقبال	لاہور پبلی کیشنز	۱۹۸۳ء
۴۷۔ صدیق جاوید	اقبال پر تحقیقی مقالے	بزم اقبال، لاہور	۱۹۸۸ء
۴۸۔ عابد علی عابد، سید	شعرِ اقبال	بزم اقبال، لاہور	۱۹۶۴ء
۴۹۔ عابد علی عابد، سید	تلمیحاتِ اقبال	سنگ میل پبلکیشنز	۲۰۰۳ء
۵۰۔ عبداللہ سید، ڈاکٹر	مسائل اقبال	مغربی پاکستان اکادمی، لاہور	۱۹۷۴ء
۵۱۔ عبداللہ سید، ڈاکٹر	متعلقاتِ خطباتِ اقبال	اقبال اکادمی لاہور	۱۹۷۰ء
۵۲۔ عبدالسلام، ندوی	اقبالِ کامل	معارف، اعظم گڑھ	۱۹۷۲ء
۵۳۔ عبدالمغنی، ڈاکٹر	اقبال کا نظامِ فن	اردو بک فاونڈیشن، نئی دہلی	۱۹۸۵ء
۵۴۔ عزیز احمد	اقبال نئی تشکیل	گلوب پبلشرز، لاہور	۱۹۸۶ء
۵۵۔ عبدالحق، پروفیسر	میرا پیام	اقبال اکیڈیمی (ہندی) نئی دہلی	۲۰۱۴ء
۵۶۔ عمر فاروق، ایس۔ایم	طواسین اقبال،	اقبال اکادمی	۱۹۹۰ء
۵۷۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر	اقبال کا ذہنی ارتقاء	مکتبہ خیابان ادب لاہور	۱۹۷۸ء
۵۸۔ غلام مصطفیٰ خان، ڈاکٹر	اقبال اور قرآن	ادارہ ثقافت اسلامیہ	۱۹۷۷ء
۵۹۔ غلام رسول ملک، پروفیسر	اقبال کا فکر وفن ایک نظر میں	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی	۲۰۱۴ء
۶۰۔ غلام رسول ملک، پروفیسر	سرودِ سحر آفرین	ایضاً	۱۹۹۲ء

۶۱۔ مشتاق احمد گنائی، ڈاکٹر	تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے مسلم اعلام	ایضاً	۲۰۰۰ء
۶۲۔ مشتاق احمد گنائی، ڈاکٹر	نظریہ اجتہاد اور اقبال	ذکریٰ انٹرنیشنل پبلشرز دہلی،	۲۰۱۳ء
۶۳۔ مشتاق احمد گنائی، ڈاکٹر	نالہ نیم شب	میزان پبلشرز بٹہ مالو سرینگر	۲۰۰۸ء
۶۴۔ مشتاق احمد گنائی، ڈاکٹر	حُبِ رسولؐ اور فکر اقبال	کتاب محل، سرینگر	۲۰۰۸ء
۶۵۔ محمد اقبال، علامہ	علم الاقتصاد	اقبال اکادمی، کراچی	۱۹۶۱ء
۶۶۔ محمد اقبال، علامہ	کلیات اقبال (فارسی)	غلام علی اینڈ سنز، لاہور	۱۹۸۱ء
۶۷۔ محمد اقبال، علامہ	شذرات فکرِ اقبال	بزم اقبال، لاہور	۱۹۷۳ء
۶۸۔ محمد منور، پروفیسر	ایقانِ اقبال	اقبال اکادمی، لاہور	۱۹۷۷ء
۶۹۔ محمد طفیل	نقوش اقبال نمبر (۲)	ادارہ فروغ اردو، لاہور	۱۹۷۷ء
۷۰۔ نارنگ گوپی چند، پروفیسر	ساختیات، پس ساختیات اور مشرقی شعریات	ایجوکیشنل بک ہاوس علی گڈھ	۱۹۹۳ء
۷۱۔ نذیر نیازی، سید	اقبال کے حضور	اقبال اکادمی کراچی	۱۹۷۷ء
۷۲۔ نعیم احمد، ڈاکٹر	اقبال اور وحدت الوجود	بزمِ اقبال، لاہور	۱۹۹۳ء
۷۳۔ نقوی، ابن احمد	فکرِ اقبال	ادارہ تحقیقات ونشریات اسلامی	۲۰۰۷ء
۷۴۔ وحید قریشی، ڈاکٹر	اساسیات اقبال	اقبال اکادمی، لاہور	۱۹۹۳ء

۷۵۔ وحیدالدین،سید	روز گارِ فقیر	اسلامک بک فاونڈیشن دہلی	۱۹۹۲ء
۷۶۔ وزیرآغا،ڈاکٹر	تصوراتِ عشق وخرد اقبال کی نظر میں	اقبال اکادمی	۱۹۷۷ء
۷۷۔ وحیدالدین، پروفیسر	اقبال اور مغربی فکر	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی	۱۹۸۱ء
۷۸۔ وحیدعشرت،ڈاکٹر	تجدیدفکریات اسلام	اقبال اکادمی پاکستان	۲۰۰۷ء
۷۹۔ وحیدالدین، پروفیسر	حکمت گوئٹے اور فکر اقبال	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی	۱۹۸۴ء
۸۰۔ ہاشمی رفیع الدین، پروفیسر	اقبال بحیثیت شاعر	مجلس ترقی ادب،لاہور	۱۹۷۷ء

☆☆☆☆

رسائل وجرائد

نمبر شمار	نام	ناشر	اشاعت
۱۔	اقبالیات شمارہ (۳)	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سرینگر	۱۹۸۶ء
۲۔	اقبالیات شمارہ (۸)	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سرینگر	۱۹۹۶ء
۳۔	اقبالیات شمارہ (۱۳)	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سرینگر	۲۰۰۱ء
۴۔	اقبالیات شمارہ (۱۷)	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سرینگر	۲۰۰۶ء
۵۔	اقبالیات شمارہ (۲۲)	اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سرینگر	۲۰۱۳ء
۶۔	اردو دنیا شمارہ (۹۰)	قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، دہلی	۲۰۱۲ء
۷۔	اردو دنیا شمارہ (۱۰)	قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، دہلی	۲۰۱۵ء
۸۔	اردو دنیا شمارہ (۱)	قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، دہلی	۲۰۱۶ء
۹۔	اردو دنیا شمارہ (۲)	قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، دہلی	۲۰۱۶ء
۱۰۔	ایوان اردو	دلی اردو اکادمی	۲۰۱۸ء
۱۱۔	اقبال ریویو	اقبال اکیڈمی حیدر آباد	۱۹۹۵ء
۱۲۔	اقبالیات (اردو)	اقبال اکادمی پاکستان	۱۹۹۷ء
۱۳۔	بازیافت	شعبہ اردو کشمیر یونیورسٹی	۲۰۰۷ء
۱۴۔	فکر و تحقیق	قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان نئی دہلی	۲۰۱۴ء
۱۵۔	قومی زبان	اردو اکیڈمی آندھر پردیش	۲۰۱۵ء
۱۶۔	نیا ورق	محکمہ اطلاعات اتر پردیش	۲۰۱۶ء

English Books

S.No	Author	Book	Publisher	Year
1.	Banerjee,Hiranmay	Rabindranath Tagore	Ministry of information and Broadcasting govt.of india	1976
2.	Bhat,Abdur Rashid	Iqbal's approach to islam	Islamic book foundation,New Delhi	1996
3.	Iqbal Muhammad(Alama)	The Reconstruction of Religious Thought in islam	Adam publishers and distributors	2010
4.	Malik,G.R	The bloody horizon	Iqbal Academy Srinager Kashmir	1990
5.	Malik,G.R	Iqbal and the English romantics	Iqbal institute Kashmir university sgr.	2014
6.	Masud Khalid	Iqbal's Reconstruction of ijtihad	Iqbal Academy Pakistan	2003
7	Muhammad Munawar(Prof.)	Iqbal onhuman perfection	ibid	2001
8.	Ibid	Iqbal poet philospher of islam	ibid	1982
9.	Mujibur Rehman	iqbal great poet philospher of the muslim world	ibid	2004
10.	Nazir Qaiser (Dr.)	Rumi's impact on iqbal's religious thought	Gulshan books, Srinagar	2013
11.	Shahid Hussain Razzaqi	Discourses of iqbal	Iqbal academy Pakistan	2003